



17, 12

Dec. 1906

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Bahn,

Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

Adolf Rahl,

Oberkonsistorialrat in München

Prof. D. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst D. W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. F. Blas in Halle a/S.; Prof. D. W. Caspary in Erlangen; Prof. D. P. Gwald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. Lic. H. Grühmayer in Rostock; Prof. D. Johs. Hausleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. J. Köberle in Rostock; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. R. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Loh in Erlangen; Oberpastor F. Luther in Reval; Konsistorialrat G. Petri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. J. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. G. Seehling in Erlangen; Prof. D. G. Sellin in Wien; Oberkonsistorialrat Lic. L. Staehlin in Ansbach; Gymn.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weibrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,

Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XVII. Jahrgang. 12. Heft.

(204. Heft ausgeg. i. Dezember 1906.)

Erlangen und Leipzig.**A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.**

(Georg Böhme).

1906.

Diesem Heft liegen von nachstehenden Firmen Prospekte bei, auf welche wir ganz besonders aufmerksam machen: A. Deichert'sche Verlagsb. (Georg Böhme) in Leipzig; Expedition des Deutschen Kinderfreundes in Leipzig; Johannes Herrmann in Zwickau i. S.; G. Strübing's Verlag (W. Altmann) in Leipzig; Alfred Töpelmann, Verlagsbuchhandlung in Gießen; Trowitsch & Sohn in Berlin.

Inhalt.

	Seite
Orientalische Mythologie und biblische Religion. Von Prof. D. J. Köberle in Rostock (Schluß).	897
Weissagung und Erfüllung. Von Professor D. Dr. Ed. König in Bonn	922
Adolf von Harless. Von Prof. D. Ph. Bachmann in Erlangen (Schluß)	944

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie auf die redakt. Zeitung bezügliche Mitteilungen sind nur an die Redaktion zu Händen des Herrn Prof. Engelhardt, München, Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig, Königsstraße 25 I zu adressieren.

Nachdruck der im vorliegenden Heft veröffentlichten Arbeiten nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Verlagshandlung gestattet.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewusster Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

In der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ sollen im Jahre 1907 u. a. erscheinen:

Bibel und Bekenntnis. Von Professor D. Schmels in Leipzig. — **Der ursprüngliche Sinn der 6. Bitte.** Von Professor D. Knoke in Göttingen. — **Was kommt nach dem Tode?** Von Professor Stier in Neuruppin. — **Geist oder Instinkt?** Von Professor Dr. Hoppe in Hamburg. — **Empirische Teleologie.** Von Professor Lic. Dr. Beth in Wien. — **Entstehung und Zweck des Johannes-Evangeliums.** Von Oberl. Gleiß in Hamburg. — **Die neutestamentliche Theologie in der evangel. Kirche des 19. Jahrhunderts.** Von Pfarrer Herold in Gleißenberg (Mittelfr.) — **Der eudämonistische Charakter der christlichen Ethik.** Von Professor D. Stange in Greifswald.

P. T.

Wir ersuchen um gefällige

umgehende Abonnementserneuerung

und bitten: der „N. Kirchl. Zeitschrift“ durch persönliche Empfehlung weitere Kreise gewinnen zu helfen. Jede Buchhandlung, Postanstalt und der unterzeichnete Verlag nimmt Bestellungen an.

Weiter empfehlen wir

elegante Einbanddecken

für den Jahrgang à 1 Mark (nur durch die Buchhandlungen und die Unterzeichnete zu beziehen).

Hochachtungsvoll

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. (G. Böhme), Leipzig.

Zur gefl. Beachtung.

Der Unterzeichnete bestellt hierdurch bei der Buchhandlung

als Abonnent der Neuen Kirchlichen Zeitschrift

1 Die Theologie der Gegenwart für 1907. *)

(siehe Seite 892 der Neuen Kirchl. Zeitschrift.)

Ort u. Datum.

Unterschrift.

*) Die verehrl. Postabonnenten erhalten bei Einsendung der Quittung die Differenz sofort zurückvergütet.

Das alte Testament

und die Wissenschaft.

Von

Dr. Wilhelm Loh,

Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Preis: M. 4.20, eleg. geb. M. 5.—

Das Buch liefert den vortrefflichen Beweis dafür, daß nie die Wissenschaft die ewige Bedeutung des A. Testaments zu verkümmern vermog, wohl aber den Blick erst recht ge-
wölft, ewig im A. Testament zu, daß daselbst den wissenschaftlichen Kampf um seine Existenz, berechtigung in der Kirche bereits bestritten hat. Ein solches Buch dürfte in der Bibliothek jedes Pfarrers fehlen. (Prof. Loh in Reichsboten.)

Klostermann Prof. D. Der Pentateuch. Beiträge
ständnis u. f. Entstehungsgeschichte. Neue Folge. 1907.
M. 10.—, eleg. geb. M. 12.—.

Müller, Prof. D. Symbolik. Vergleichende Darstellung der christ-
lichen Hauptkirchen nach ihrem Grund-
zuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen. M. 8.50,
geb. M. 10.—.

Müller, Prof. D. Zur christl. Erkenntnis. Beiträge
für
denkende Christen. Geb. M. 3.80.
Niemand wird ohne reichen Gewinn von der Lektüre dieses prächtigen Buches zurückkehren. (Prof. Loh in Reichsboten.)

Bahn, Prof. D. Der Weg zur Wahrheit. Beiträge
für Katecheten u.
Lehrer an höheren
nieder. Schulen.
Zweite erweit. Auflage der „christl. Heilslehre“.
Herausg. von Prof. D. Th. Bahn. 1907. 403 S. Vog. M. 8.—,
eleg. geb. M. 10.—.

Steinmeyer, Prof. D. F. L. Der homilet. Gebrauch der Evan-
gelien. Bearbeitet von Pastor M. Neyländer. 1902. 2.80 M.
eleg. geb. 3.60 M.
Steinmeyer, Prof. D. F. L. Homiletik. Den Freunden
des Evangeliums dargebracht von Pastor M. Neyländer.
5.25 M., eleg. geb. 6 M.

„Der dieses Werk studiert, versteht es, daß diese Vorlesungen Steinmeyer's über die Homiletik eines Meisters, aber nicht das nachgelassene, sondern ein Meisterwerk.“ (E. R. Sig.)

+ Pastor D. H. Hoffmann, Halle a. S.: Neutestamentliche Bibelfunden.

Mit Vorwort von Prof. D. M. Käbler, Halle.

Band I. Apostelgeschichte. M. 5.20, eleg. geb. M. 6.—. Band II.
Römerbrief. M. 4.—, eleg. geb. M. 4.80. Band III. 1. und 2. Korinther-
brief. M. 5.20, eleg. geb. M. 6.—. Band IV. Die Briefe an die Galater,
Epheser, Philipper. 2. Aufl. M. 4.20, eleg. geb. M. 5.—. Band V. 1. Die
Briefe an die Kolosser, Thessalonicher, Timotheus. 2. Aufl. M. 4.20,
eleg. geb. M. 5.—. Band VI. Die Briefe an Titus, Philemon, 1. u. 2. Petrus, 1. Johannesbrief. M. 7.40,
eleg. geb. M. 8.—.

Man findet ihn (den Verf.) hier recht eigentlich in der Brunnensprache, aus dieser Umfassung ihres Wortes in die feilsorgliche Anwendung schöpft er das frische Quellwasser, das durch seine Reugnisse von der Kugel sprudelt. (Prof. D. M. Käbler.)

Die großen Taten Gottes. Festpredigten.

Mit Vorwort von Prof. D. M. Käbler, Halle. M. 20, geb. M. 5.—.
Neue Folge: M. 3.60, geb. M. 4.40.

Hoffmann's Predigtbegabung war ja in gewisser Weise einzigartig: es werden wenige ge-
wesen sein, die ihn einmal gehört und dann nicht wieder und wieder sich an ihn genossen gefühlt
haben; so gewaltig und ernst, das Denken anregend und fesselnd, wie ein Walden anspornend
und leitend war seine Evangeliumsverkündigung; zudem immer neu, immer eigenartig, kaum je sich
wiederholend. Und diese Vorzüge traten dem Hörer und treten nun dem Leser in seinen Fest-
predigten sonderlich entgegen.

Walther, Prof. D. B. Gottes Liebe. Predigten in Betrachtungen
für die festliche Hälfte des
Kirchenjahres. 2.25 M., eleg. geb. 3.— M.

Das Leben im Glauben. Predigten in Betrachtungen
für die festliche Hälfte des
Kirchenjahres. 2.60 M. geb. 3.40 M.

Das Licht der Welt. Neue Predigten in Betrachtungen für die
erste Hälfte des Kirchenjahres 2.25 M.,
geb. 3 M. (Die 2. Hälfte: „Der Wandel im Licht“ erscheint Anf. 1907.)
Predigten von seltener Tiefe, einige, so über Matth. 11, 28 geradezu ergreifend und über-
wältigend, eine solche Auslegung wie hier habe ich sonst noch nicht gefunden. (Kath. Zeitschrift.)

Kirchlich. Handlexikon.

In Verbindung mit einer Anzahl evangel.-luth. Theologen hrsg.
Begründet v. f. Super. Dr. C. Meusel, fortgef. v. Oberkirchen-
rat D. E. Haack, P. B. Lehmann u. Prof. A. Hoffstätter.
7 Bände. Band I—VI à M. 10.—, eleg. geb. M. 12.25;
Band VII (Schluß) M. 5.—, eleg. geb. M. 7.25.

Das Werk kann in der Tat eine Fundgrube theologischen Wissens ge-
nannt werden. Es gibt Auskunft über alle Gegenstände christlichen Glaubens und
Lebens, über alle bibl. Personen und Sachen, Männer und Ereignisse der Kirchengeschichte,
innere und äußere Mission, über die kirchl. Kunst und Schrift, Sitten, sowie
über die theolog. Literatur auf Grund wissenschaftlicher Studien und im Sinne des
lutherischen Bekenntnisses. Als praktisches Nachschlagebuch bestens empfohlen, eignet
es sich daher vorzüglich zu einem trefflichen Weihnachtsgeschenk.

Bilderbibel.

108 Holzschn.-Abstr. nach Prof. A. Schönherr u. a.
mit beigefügtem Bibeltext.

— Eleg. geb. 10 M. —

Professor Schönherr's religiöse Malerei mit seiner glaubensinnigen zarten
Empfindung erfreut sich gerade in kirchlichen Kreisen größter Beliebtheit, so daß
seine Bilderbibel mit ihrer vornehm-gediegenen Ausstattung und ihrem billigen
Preis zu Festgeschenken besonders geeignet erscheint.



(Verkleinerte Probe der Bilder.)

Daraus:
Biblische Wandbilder für den Anschauungsunterricht und die
Kinderkreise.
24 Bilde. Ausgabe 30 M. (Eingeb. à 1.50 M.)

Dächsels Bibelwerk.

Auslegung
der ganzen heiligen Schrift.

7 Bände (67 Biegn. à 1.—) M. 67.—, eleg. Halbfzbd. M. 82.75.

— Anerkannt die beste und vollständigste Bibelerklärung,
für Geistliche, Lehrer und Laien gleich geeignet.

Jeder Band und jede Lieferung auch einzeln.

Teilzahlungen gestattet. Teilzahlungen gestattet.

Wir bitten auch die übrigen Seiten zu beachten.

Superintendent Dr. A. Matthes, Kolberg:

Die evangel. Perikopen

nach Festsetzung der Eisenacher Konferenz
in Predigten.

Neu. 1907. M. 5.—, el. geb. M. 6.—. Neu.

Die epistolischen Perikopen

nach Festsetzung der Eisenacher Konferenz
in Predigten.

1906. M. 5.—, geb. M. 6.—.

Die alttestamentl. Sektionen

nach Festsetzung der Eisenacher Konferenz
in Predigten.

1905. M. 4.50, geb. M. 5.50.

„Das ist begeisterte und begeisternde Sprache, oft schärfer Poesie.
Daß diese Art ihre Gefahren und ihre Gegner hat, weiß ich; aber ich
weiß auch, sie hat die namhaftesten Anhänger und festelt und packt und
reißt Sclaren mit sich fort. Wenn ich dann den Predigten das Zeugnis
geben muß, daß sie oft Schlagworte prägen, eine Fülle von feinen
u. interessanten Schlaglichtern auf den Text werfen u. tertgemäß sind,
so kann ich sie mit gutem Gewissen empfehlen.“ (Schl.-Hofst. Kirch.-u. Sch.)

Dächsel, Sup. Glaube an den Herrn Jesus.

Ein Jahrgang Evangelien-Predigten nebst Passions-
Betrachtungen zur häusl. Erbauung und zum Gebrauch bei Les-
Gottesdiensten. 4.80 M., geb. 5.80 M.

Kohlrausch, Pastor Vadecum homileticum.

2000 Predigtispositionen über sämtliche alttestamtl. Perikopenreihen.
2. verm. Auflage. M. 3.60, geb. 4.35.

— Vadecum homileticum. Neue Dispositionen über
Folge. alttestamentl. Texte.
aus d. besten Predigten, nebst Anhang: Ueber homil. Verwertung
des Alten Testaments. M. 2.59, geb. 3.25.

Altes und Neues

Ein Jahrgang Predigten

über die

alttestamentlichen (Eisenacher) Perikopen

von

Pfarrer Hans Kubert, Danzig.

1906. M. 4.—, eleg. geb. M. 4.80.

„Sorgfältig erklärt A. die behandelten Schrifttexte aus den Zeit-
verhältnissen heraus, unter denen sie niedergeschrieben sind. In die Höhe
und Aufgaben der Gegenwart, in die Anschauungen des modernen Menschen,
in Freud und Leid des menschlichen Daseins leuchtet er mit dem Licht seines
Textes hinein. Anstöße und Schwierigkeiten, die der Text dem Denken
blet, räumt er in knappen, anregenden Sätzen aus dem Wege. Er
rückt die alttestamentlichen Gedanken immer wieder in neutestamentliche
Verleuchtung und bringt sie uns dadurch so viel näher. Die Sprache
des Verfassers ist schlicht, aber immer edel, ohne Künstlichkeit, durch treffende
Bilder und Vergleiche anmutend, die Diktion unschuldig und klar.
Dr. Doeblin-Danzig.

Kirchenrat D. R. Rocholl:

Geschichte der evangel. Kirche in Deutschland.

M. 8.50, geb. 10.—.

„Das Buch bringt eine Fülle von Details; es ist eine farbenprächtige Darstellung, ganz in
der bekannten geistreichen Weise des Verfassers, die seinen Schlaglichtern. Aber nicht das ist
die eigentliche Bedeutung des Buches, diese liegt in der Darstellung des Entwicklungsganges der
lutherischen Kirche. Wir müssen es uns veragen, auch nur eine Andeutung von der reichen
Fülle geschichtlichen Lebens zu geben, welche in schöner Darstellung das Buch bringt.“
(Allg. konst. Monatschr.)

Einsame Wege. 2. erweit. Auflage.

und Neue Folge.

à M. 5.—, geb. M. 6.—.

In seltener Klarheit verbindet R. mit skandinavischer Weisheit für alle Gebiete wahrer
Wissenschaft die Treue gegen die lutherische Kirche. Sein Lebensbild ist überaus reich, seine Aus-
sagekraft gereift, seine Begegnungen ebenso mannigfaltig wie interessant, seine Sprache lebendig.
(Allg. konst. Monatschr.)

Die neuen epistolischen Perikopen der Eisenacher Konferenz.

Exeg.-homilet. Handbuch in Verbindung mit anderen Geistlichen hrsg. von
Superint. O. Neyländer. 2. umgearb. Aufl. M. 10.50, geb. M. 12.50.

Die neuen evangelischen Perikopen der Eisenacher Konferenz.

Ex.-homilet. Handbuch bearb. von P. Lic. Dr. G. Mayer.

Die neuen alttestamentlichen Perikopen der Eisenacher Konferenz.

Exeg.-homilet. Handbuch in Verbindung mit General-
sup. D. Faber, Konf.-Rat D. Kehler, Ober-Konf.-Rat Prof. D. Kleinert,
Hofprediger Ohly, Pastor Stöck u. a. hrsg. von Gen.-Superintendent
A. Pfeiffer. M. 12.—, geb. M. 14.—.

Bietet eine fast unentbehrliche praktische Einführung in den Reichtum der jetzt den deutschen Geist-
lichen vorliegenden Predigtabschnitte. (Bitter. Ber. f. Th.)

Sommer, Lic. Die evangel. Perikopen des Kirchenjahres.

u. homilet. 5. durchgel. u. vermehrte Aufl., mit Berücksichtigung der durch die
Eisenacher Konferenz veranlaßten Änderungen. M. 9.60, geb. M. 11.—.

— Die epistol. Perikopen des Kirchenjahres, exeg. und
homilet. 5. verb. Aufl. mit Berücksichtigung der Eisenacher Änderungen. M. 9.60, geb. M. 11.—.

— Die evangel. Perikopen nach d. Auswahl von Prof.
Thomastus, exeg. u. homilet. 2. Aufl. M. 7.—, geb. M. 8.50.

„Es gibt kein Handbuch, das so einer tertgemäßen, auf gründlichem Studium ruhenden und doch
auch von den vielbeschäftigten Geistlichen nicht übermäßig Zeit fordernden Vorbereitung für die Predigt
so treffliche Anleitung gibt, wie die Sommer'sche Bearbeitung der Perikopen.“ (Allg. konst. Monatschr.)

Caspari, Prof. Die epist. Perikopen nach der Auswahl v. Prof. Thomastus.

exeg. und homilet. 2., umgearb. u. verm. Auflage. M. 8.50, geb. M. 10.—.

Die bibl. Betrachtungen über das Leben d. Gläubigen im Himmel.

I. Der Blick in den offenen Himmel? 2. Aufl. M. 2.80, geb. M. 3.60.

II. Was lehrt das N. Testament vom Himmel? M. 3.40, geb. 4.20.

III. Das Leben der Seligen im Himmel. 1. Aufl. M. 3.40, geb. M. 4.20. 2. (Schluß-) Aufl. M. 2.—, geb. M. 2.80.

„Dieses Buch ist als Ertrag seiner Lebensarbeit Antwort auf die jedes Menschenherz
nach dem Leben der Gläubigen in der Ewigkeit in so feinfühniger und tiefer
Weise, daß alle, die noch nicht gänzlich dem Materialismus verfallen sind, davon innerlich
ergriffen und er-
hoben werden müssen. Die Form der Darstellung ist vollendet schön.“ (Pfarrer.)

Pohornc, Prof. M., Im Schatten des Kreuzes.

Predigten über freigewählte Texte. M. 2.50, geb. M. 3.50.

„Für „Gente in schweren Zeiten“ mitten in d. Gemeinde entstanden, ja teilweise bekanntlich
aus ernsten Tagen be-
(Kath. Zeitschrift.)

Simon, Prof. Lic. Dr. Th., Predigten u. Homilien über

Terte aus den 1. Petrusbrief. M. 2.50,
el. geb. M. 3.30.

Erinnerungen
aus
meinem Diakonissenleben
von
Friederike Leithold.
Nach ihren Aufzeichnungen bearbeitet.
2. umgearb. billige Volksausgabe M. 3.—, geb. M. 3.60.
„Kein Wort des Lobes ist hier zu viel. Schlicht und einfach erzählt eine Diakonissin ihre Lebensgeschichte. Die Erzählung wirkt in ihrer Schlichtheit um so ergreifender und den Leser überzeugender. Das Buch gehört in jedes Pfarrhaus und in die Hand jeder Pfarrertochter.“ (Reichsbote.)

Gollnow, E., Die Liebe als Leitstern zur Lösung der Welträtsel. Ein Briefwechsel für Jedermann. 1906. M. 3.—, geb. M. 3.75.
„Das Buch hat eine große Mission an der gebildeten, von Zweifelsucht und Unglauben angegriffenen Jugend zu erfüllen. Als groß angelegte apologetische Studie bietet es einen großen Reichtum von Wissen zum Kampfe gegen die Gegner der Offenbarung dar. Die Diktion ist wahrhaft klassisch; die Prägung der Gedanken pointiert, an vielen Stellen erhebt sich die Sprache zu hoher poetischer Schönheit.“ (Eup. Klav. Beilard.)

Trepte, Dr. M., Jünglingsglaube. Evangelische Predigten für Studierende und für Studierende. M. 2.80, eleg. geb. M. 3.60.
Verfasser hat in seiner Tätigkeit als Divisions- und Kadettenprediger wie als Leiter von Jünglingsvereinen vielfach den Mangel gedruckter Vorbilder empfunden. Dem will er mit vorliegendem Buche abhelfen, das bestimmt ist, jüngeren Geistlichen als Handreichung zu dienen, dann aber auch als Geschenk für heranreifende Jünglinge besonders geeignet ist.

Schriften von P. L. Prager:
Die Offenbarung Johannis auf Grund der heil. Schrift eingehend erklärt. 2 Bde. M. 14.—, eleg. geb. M. 17.—.

Das tausendjährige Reich sowie Christi sichtbare Wiederkunft
3. Weltgericht u. zur Vollendung des Reiches Gottes. M. 2.—.
Der Verfasser, welcher uns vor kurzem ein zweibändiges Werk über die Offenbarung Johannis gebracht hat, welches allseitig wegen seiner großen Gehaltsamkeit und feinen, feinsten, sowie wegen seines besonnenen abgetasteten Urteils und seiner gründlichen Forschung Anerkennung und Beifall gefunden hat, gibt uns hier ein weiteres, als Nachtrag zu diesem Werke und als Beitrag über die letzte Dinge eine Untersuchung über die Frage des 1000jährigen Reiches etc. etc. Das Buch ist mit großer Sorgfalt und vorzüglicher Forschung geschrieben. Wir empfehlen es allen Bibelforschern aufs Beste.“

Die Lehre von der Vollendung aller Dinge
aus der heil. Schrift begründet und verteidigt. M. 2.40
Das Ziel der Völker- und Weltgeschichte
auf Grund der heiligen Schrift. 1906. M. 2.—.

Schulze, B., Tropfen aus stillen Wassern.
Mitteilungen aus der geistlichen Praxis des Diakonissenhauses Bethanien. Geb. M. 4.80.

Prof. Dr. J. G. Herzog:
Die gebräuchlichsten Choräle der evangelischen Kirche
mit mehrf. Vor- u. Zwischenstücken f. d. Orgel. 7 Hefte M. 14.—, Ergänz.-Heft M. 2.—.
Geistliches u. Weltliches. Eine Sammlung von Liedern, Arien, Chorgesängen, Volksliedern etc. für eine Kirche u. Familie. Heft 1—4 M. 2.—, Heft 5 M. 2.60.
Evangelisches Choralbuch für Klavier, Harmonium, Orgel und Gesang, mit e. Anhang geistl. Volkslieder. Für Kirche, Schule und Haus. M. 8.60, geb. M. 4.80.

Wir bitten auch die übrigen Seiten zu beachten.

Prüfungen. Eine Lebensgeschichte von **Annie S. Swan.** M. d. Engl. M. 2.60, eleg. geb. M. 3.40.
„Eine inhaltlich tiefere, äußerlich geschickt geschriebene, spannende Geschichte, welche, die nach dem Lesen einen noch lange beschäftigt und so einen bleibenden Segen im Herzen zurückläßt. Ich empfehle das Buch dringend, namentlich zur gemeinsamen Lektüre und garantiere reichen hohen Genuß und inneren Gewinn.“ (Theol. Lit.-Ver.)
Uldersjöde. Eine Geschichte aus der letzten Hälfte unseres Jahrh. von **Annie S. Swan.** M. d. Engl. M. 2.80, eleg. geb. M. 3.60.
„Im Sinne eines gefunden praktischen Christentums geschrieben, verbindet die Erzählung mit gewandter Komposition fesselnde Darstellung und gewandte Sprache. Ein schönes Geschenk für Damen von bleibendem Wert!“

Romane von A. v. Liliencron:
Tom der Reimer. — Ein Gutskauf. M. 2.80, eleg. geb. M. 3.75.
Zu spät. M. 4.50, geb. M. 5.20. — **Getrennt.** M. 2.50, geb. M. 3.25.
Ein Versprechen. M. 4.50, geb. M. 5.25.

„Hervorragende Gaben zum Weihnachtsfeste, die hoffentlich von vielen gelesen, vielen herrlichen Genuß gewähren. Hier ist gesunde Speise, die aus der Mätschlichkeit hinausblickt und den Sinn auf hohe Ideale lenkt.“ (Reichsbote.)

Ditfurth, P., Der Gylfenhof.
Eine Erzählung. M. 2.40, geb. M. 3.20.
„Eine vorzüglich unterhaltende, die Schilderung der eins. Charaktere ist so gut knapp und doch anschaulich, die Entwicklung der Geschichte so spannend und dabei frei von aller Unmatur, daß man bis zuletzt gefesselt wird. Das Ganze ruht auf dem Grunde ersten Christentums.“ (Reichsbote.)

Schreckenbach, P., Wendula die letzte Nonne v. Kastenberg. Gesch. M. 2.50, geb. M. 3.25.
Roman nach Spuren der Chronik erzählt. M. 2.50, geb. M. 3.25.
„Die der Chronik nachgezeichnete Geschichte aus der Reformation Thüringens bietet Genuß und inneren Gewinn in gleich hohem Maße und darf Erwachsenen wie der gereiften jugend. Jugend aufs wärmste empfohlen werden.“

Novellen von G. Walter (Mar.-Pf. Reims):
Auf einsamen Wegen. M. 2.80, eleg. geb. M. 3.50.
„Stille Frische und Lebendigkeit, frühe und doch tiefe Lebensanschauung, feine psychologische Charakterisierung, so rein und gesund, so spannend und interessant, daß Jugend wie Alter sich daran erfreuen und die Lustre reichen Genuß gewährt.“ (Theol. Lit.-Bericht.)

Esther. Eine Lebensgeschichte von **R. R. Carey.** Autor. Übertragung von L. Diawsky. M. 3.75, eleg. geb. M. 4.50.
„Was in erster Reihe für junge Mädchen ist das Buch bestimmt, dennoch dürfte sich Referent so festsam angeschlossen, so mündsam gefesselt von dem feinsten, feinsten, der inneren Gemütsweise, der durch und durch sittlichen Atmosphäre, die das Buch ausstrahlt. Gerade solche Bücher tun der heranwachsenden Jugend not.“ (St. Peter's. Sig.)

Caspari, A., Christ und Jude. Erzählung a. d. 16. Jahrh. f. d. deutsche Volk. Mit Bildern und Beilagen. 4. Aufl. M. —.80, geb. M. 1.40.
„Von den Erzählungen des hervorrag. Verfassers wohl die bedeutendste.“ (E.-R.)

Caspari, A., Geistliches und Weltliches
zu einer vollständ. Auslegung des H. Katechismus. 20., mit Porträt u. Bogr. verm. Auflage. Geb. M. 2.10.

Gebetbuch, Allgemeines. Ein Haus- u. Kirchenbuch für lutherische Christen. Herg. im Auftrage der Allg. luth. Konferenz. Mit Vorwort von D. Kiefoth und D. Luthardt. 4. Aufl. A. mit Bildern geb. M. 2.50, mit Goldschnitt M. 3.50. B. ohne Bilder geb. M. 2.—.

Geschichte der luth. Mission. Von Prof. G. Pitt neu hrg. u. bis auf d. Gegenwart fortgeführt von Pastor G. Harde land. I. Ältere Missionsgeschichte. M. 3.50. II. Neuere und Judenmission bis zur Jetztzeit. M. 5.—. I/II geb. M. 10.—.

Die Offenbarung St. Johannis nach den Vorlesungen des weill. Prof. D. v. Hofmann f. d. Verständnis der Gemeinde bearb. von P. E. von Lorentz. M. 3.25, geb. M. 4.—.

Empfehlenswerte Festgeschenke

An beziehen durch jede solide Buchhandlung wie direkt von der Verlagsbuchhandlung.

A. Deichert'schen Verlagsbuchhandlung (Georg Böhme) und von Just. Naumann, Leipzig.

== Professor D. Th. Zahn: == Kommentar zum Neuen Testament.

Bd. I. **Matthäus**, ausgel. v. Th. Zahn. 2. Aufl. M. 14.50, geb. M. 16.—.
Bd. VII. I. **Korintherbrief**, ausgel. v. Th. Bachmann. M. 9.—, geb. M. 10.50.
Bd. IX. **Galater**, ausgel. v. Th. Zahn. M. 5.70, geb. M. 7.20.
Bd. X. **Ephefer, Kolosser, Philemon**, ausgel. v. G. Wald. M. 3.50, geb. M. 10.—.
Bd. XII. I. u. 2. **Thessalonicher**, ausgel. v. G. Wohlenberg. M. 4.50, geb. M. 6.—.
Bd. XIII. I. u. 2. **Timotheus, Titus**, ausgel. v. G. Wohlenberg. M. 6.50, geb. M. 8.80.

Bei Bestellungen auf den Gesamtkommentar tritt eine Ermäßigung des Preises (einkl. des Einbandes) von 10% ein.

Einleitung in das Neue Testament. 3., vielf. berichtigt u. vervollständ. Aufl. 2 Bde. 1906/7. 28 M., geb. 27 M.

Grundriß d. Geschichte d. neutest. Kanons. 2., umgearb. Aufl. 2.10, geb. 2.80 M.

Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 2., verm. Aufl. 5.25, geb. 6.25 M.

Brot und Salz aus Gottes Wort in Predigten. 3.60 M. geb. 4.50 M.

Professor D. R. Seeberg, Berlin: Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert.

Eine Einführung in die relig., theol. und kirchl. Fragen der Gegenwart. 2. Aufl. 1904. 6.75 M., eleg. geb. 8.— M.

Lehrbuch d. Dogmengeschichte. 1. **Alte Kirche.** 5.40 M., geb. 6.80 M. 2. **Mittelalter u. Neuzeit.** 8.— M., geb. 9.20 M.

Grundriß d. Dogmengeschichte. 2. Aufl. 2.80 M., geb. 3.50 M.

Grundwahrheiten der christlichen Religion. 4. verb. Auflage. 1906. 8.— M., geb. 8.80 M.

Das Buch ist eine der bedeutendsten und wichtigsten Erklärungen der Neuzeit; in positiver Aufbau zeigt es das Christentum als Religion für die Gebildeten unserer Tage.

Aus Religion und Geschichte.

Gesammelte Aufsätze u. Vorträge. I. Bd.: **Biblische und Kirchengeschichtliches.** 1906. M. 6.50, geb. M. 7.60.

Alle Aufsätze sind aufgebaut auf gründlichen wissenschaftlichen Studien und vollständiger Beherrschung des Stoffes, aber auch formell so frisch, lebendig, gewohnt u. wirklich allgemein verständlich geschrieben, daß ihre Lektüre eben so sehr e. Genuß als reichen Gewinn bedeutet. Es sind Beiträge zur Geschichte des Christentums und der kirchlichen Entwicklung und gewähren zugleich einen Durchblick durch die Geschichte der Christenheit von der Zeit Jesu bis auf Papst Leo XIII.

Grützmacher, Prof. Lic. R., Modern-positive Vorträge. 1906. M. 8.50, eleg. geb. M. 4.50.

Als für eine größere Versammlung von Leuten, die bewußt mitten in dem Kampfe stehen, heilig, unsichtig und mühevoll gearbeitet, aber in fließender Sprache und leicht faßlicher Weise gegeben, bildet jeder Vortrag ein Musterstück für sich. Als Sammlung ist das Ganze eine meisterhafte, aus der gegenwärtigen Kampfesstellung unserer lutherischen Kirche aufgenommene und über die wichtigsten Positionen des jetzigen Kampfes, aber auch sicheren Sieges unseres Bekenntnisses gut orientierende Skizze.

Wir bitten auch die übrigen Seiten zu beachten.

Kähler, Prof. D. Dogmatische Zeitfragen.

2. gänzl. umgearb. Aufl. I. **Zur Bibelfrage.** 1906. M. 8.50, el. geb. M. 9.50.

Kähler, Prof. D. Der lebendige Gott.

Fragen und Antworten von Herz zu Herz. 3. durchgef. Aufl. 1906. M. 1.20.

Kähler, Prof. D. Die Wissenschaft der christl. Lehre.

3. durchgearb. u. verm. Aufl. M. 12.75, geb. M. 14.25.

Prof. D. I. Ihmela:

Die christliche Wahrheitsgewissheit. M. 5.60, geb. M. 6.80.

Wer war Jesus? Was wollte Jesus? 3. Aufl. 60 Pf.

Die Auferstehung Jesu. 1. u. 2. Aufl. —.50 Pf.

Prof. D. W. Lütgert, Halle: Gottes Sohn und Gottes Geist.

Vorträge zur Christologie etc. M. 2.80, geb. M. 3.60.

Die Liebe im Neuen Testament.

Zur Geschichte des Urchristentums. M. 5.40, geb. M. 6.40.

Geb. Rat D. R. v. Frank:

Geschichte und Kritik der neueren Theologie. 2. verm. Auflage. M. 6.25, geb. M. 7.75.

System der christl. Sittlichkeit. 3. Aufl. M. 16.—, geb. M. 18.50.

System der christl. Gewissheit. 2. Aufl. M. 16.—, geb. M. 18.50.

Superintendent A. Harde land, Uslar (Hannover):
neu! Pastoraltheologie. neu!

Gedanken und Erwägungen aus dem Amt für das Amt. M. 7.—, geb. M. 8.—.

Ein Werk von so originaler Gedankenreife, daß weder praktische noch akademische Theologen, weder jüngere noch ältere Geistliche an ihm vorbeigehen können.

Henrich, Prof. R. Die Lehre von der Wiedergeburt.

die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1907. M. 6.—, eleg. geb. M. 7.25.

„Der Wert dieser Schrift wird erhöht durch die Bezugnahme auf die ältere wie die moderne religionsgeschichtliche Literatur. Je mehr die Lehre von der Wiedergeburt im Mittelpunkt des theologischen, ja des kirchl. Interesses steht, um so mehr ist denen, welche gründlichste Beleuchtung über dieselbe empfangen wollen, dies Buch zu empfehlen.“ (Hann. Post.-Corr.)

„Die Theologie der Gegenwart.“

Je größer ein Gelände ist und je reicher die Zahl derer wird, die es durchwandern wollen, desto stärker wird auch das Verlangen nach Wegweisern und um so notwendiger seine Befriedigung. Die theologische Produktion unserer Tage ist außerordentlich umfassend. Das „Wöchentliche Verzeichniß der Neuigkeiten des deutschen Buchhandels“ umschließt selten weniger als 25 Nummern in der theologischen Abtheilung; das ergibt im Jahre etwa 1300 selbständige theologische Neuerscheinungen allein in deutscher Sprache, eine eher zu niedrig als zu hoch gegriffene Zahl. Dazu kommen die zahlreichen Zeitschriften mit ihren vielen Abhandlungen aus allerlei Spezialgebieten, die öfter an Wert manchen Einzeldruck weit übertreffen und die Publikationen ausländischer Theologie, die trotz ihres noch immer starken Anschlusses an die deutsche, manches Gebiet doch selbständig anbaut. Wer aber vermag unter diesen Umständen alles Geleistete zu überschauen, Spreu und Weizen voneinander zu sondern, die Früchte einzusammeln? Schon der, dessen eigener Lebensberuf die wissenschaftlich theologische Arbeit ist, muß seine Unzulänglichkeit bekennen und sich eine kleine Provinz ausschneiden, die er allein vollständig im Auge behält; erst recht aber gilt es für die, welchen praktisch die Durchsetzung der göttlichen Herrschaft in der Welt als ihr Beruf befohlen ist und die nur in Mußestunden sich der wissenschaftlichen Arbeit zuwenden können. Und doch ist die Zahl unter ihnen eine überaus große — auch ein meist unterschätzter Kreis von Laien gliedert sich ihnen an —, die ein brennendes Verlangen haben, in enger Fühlung mit der

Die Theologie der Gegenwart.

Bedürfnis weiterer Kreise nach sachkundiger Orientierung befriedigt werden, indem ein zusammenfassender Überblick über die bedeutsamen und charakteristischen literarischen Neuerscheinungen gewährt wird. Die wesentlichen Erträge und Fortschritte der neuesten Forschung sollen zu einem Gesamtbild vereinigt, in ansprechender Form dargestellt und prinzipiell beurteilt werden. Nicht farblose, langweilige Referate sind beabsichtigt, sondern Darstellungen, die bei aller Sachlichkeit eine energische und temperamentvolle Anwendung derjenigen Maßstäbe nicht scheuen, über welche die positive wissenschaftliche Theologie auf Grund ihres Beruhens auf der wunderbaren Offenbarung Gottes in seinem Sohne, wie sie von Schrift, Bekenntnis und Erfahrung bezeugt wird, verfügt, wie auf Grund ihrer gerade dadurch ermöglichten streng wissenschaftlich-theologischen Methode und deren Resultate. Mit der Gediegenheit und Zuverlässigkeit des Inhaltes soll sich auch eine ansprechende Form verbinden. Hier und da meint man wohl noch, daß ein möglichst schlechter und unverständlicher Stil zu den Kennzeichen einer „gläubigen“ Theologie gehört oder versucht, eine positive Theologie dadurch wissenschaftlich zu diskreditieren, daß man ihr einen Feuilletonstil vorwirft. Im allgemeinen aber ist man wohl doch der Ansicht, daß erst da die wissenschaftliche Arbeit zu ihrer höchsten Vollendung gekommen ist, wo sie auch ihre gewichtigsten Probleme und Resultate in eine verständliche und anziehende Form gegossen hat. Und auch das soll in der „Theologie der Gegenwart“ angestrebt werden. Ziele, wie sie hier erstrebt werden, sind natürlich schon öfter gesteckt und zum Teil auch erreicht. Gerade die „Neue Kirchliche Zeitschrift“ hat mehrfach schon Aufsätze in dieser Art gebracht, wie etwa Schmels' „Blicke in die dogmatische Arbeit der Gegenwart“ und Kittels „Die Babel-Bibel-Frage“. Darum lag der Gedanke zunächst nahe, im Rahmen der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ solche regelmäßigen und planmäßigen Orientierungen über die verschiedenen theologischen Disziplinen im Laufe des Jahres zu bringen. Aber selbst bei der größten Beschränkung würden sie entweder den Umfang der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ sehr stark vermehren oder den Platz für selbständige Einzelstudien ungebührlich verengen. Aus diesem Grunde hat sich die Verlags-

Die Theologie der Gegenwart.

handlung zu der jährlichen Herausgabe von vier selbstständigen Quartalsheften entschlossen, die aber den Lesern der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ zu einem Vorzugspreise zugänglich sein werden. An ihr Interesse wendet sich darum das neue Unternehmen zuerst und um ihre allseitige Unterstützung bittet die „Theologie der Gegenwart“¹⁾ lebhaft.

¹⁾ Das alttestamentliche Gebiet wird von Herrn Professor D. Köberle=Rostock, das neutestamentliche von Herrn Professor D. A. Seeberg=Dorpat, das systematische von Herrn Professor Lic. Grümacher=Rostock, das kirchenhistorische bis zur Reformation von Herrn Privatdozenten Lic. v. Walter=Göttingen, das kirchenhistorische von der Reformation an von Herrn Privatdozenten Lic. Dr. Hunzinger=Leipzig, das praktisch-theologische von Herrn Pfarrer D. Hagenau=Berlin bearbeitet werden. Die Zusammenstellung der verschiedenen Gebiete zu 4 Quartalsheften, wie den Zeitpunkt des Erscheinens innerhalb des einzelnen Quartals behält sich die Verlags-handlung vor. Der Gesamtumfang eines Jahrganges wird zunächst etwa 12 Bogen betragen. Der Abonnementspreis beträgt ca. 3 Mk. p. a., für die Abonnenten der Neuen Kirchlichen Zeitschrift ca. Mk. 2,50 p. a.

Außerdem wird jedes Heft einzeln zu erhöhtem Preise käuflich sein, ebenso wie die 4 zu einem Jahressband vereinigten Hefte.

Das erste Heft von Herrn Professor D. A. Seeberg wird Januar 1907 ausgegeben werden.

Zur gest. Beachtung.

Der Unterzeichnete bestellt hierdurch bei der Buchhandlung

als Abonnent der Neuen Kirchlichen Zeitschrift

1 Die Theologie der Gegenwart für 1907. *)

Ort u. Datum.


Unterschrift.

*) Die verehrl. Postabonnenten erhalten bei Einsendung der Quittung die Differenz sofort zurückvergütet.

Orientalische Mythologie und biblische Religion.

(Schluß.)

III.

1. ei den mythischen Einzeldichtungen, von denen bisher die Rede war, handelte es sich um solche, die unmittelbar auf die mythische Personifikation der Naturerscheinungen zurückgehen. Der Übergang von ihnen zu größeren mythischen Dichtungen und zu Mythen, bei denen die Naturgrundlage allmählich zurücktritt, ist natürlich fließend. Die Phantasie der Völker schafft weiter und verarbeitet unter dem dauernden Einfluß von Sprache, Kultus, politischen Ereignissen die mannigfaltigsten Elemente der äußeren Anschauung und des inneren Erlebens in sehr verschiedener Weise. So entsteht eine bunte Menge von mythischen Dichtungen, größeren wie kleineren, deren Entstehung und letzte Bedeutung vielfach nicht zu erkennen ist, weil zu vielerlei psychische Vorgänge bei ihnen zusammenlaufen. An diesem Punkt beginnt auch die Sage, die überall da vorhanden ist, wo sich derartige freie Dichtungen naturmythologischen oder anderen Ursprungs an eine historische Person, einen geschichtlichen Kern usw. heften. Es ist klar, daß das eigentlich „Mythische“ solcher Dichtungen in demselben Maße schwindet, als die mythologische Personifikation der Natur gegenüber anderen Elementen in der Dichtung zurücktritt. Die schrankenlose unüberlegte Anwendung des Wortes Mythos für alles, was nicht wirklich geschehen ist, muß vermieden werden. Wenn die Sintflut in Wahrheit den Tiefstand der Sonne in der

Wasserregion bedeutet, dann ist sie Mythos, wenn ihr aber ein geschichtliches Ereignis zugrunde liegt, dann können vielleicht mythische Züge mit eingedrungen sein, aber als Ganzes ist die Geschichte kein Mythos. Neben der Nachwirkung der Naturmythologie bleibt auch für diese Stufe die große Beweglichkeit der mythischen Dichtungen, die schrankenlose Assoziation des Verwandten, die buntesten Verbindungen und Umgestaltungen der gegebenen Motive charakteristisch. Doch bilden sich allmählich (wieder unter dem bestimmenden Einfluß einzelner Personen oder Kreise) die verschiedenen Mythen auch zu geschlosseneren Mythengruppen um. Dabei dürfte in Babylonien speziell die Priesterschaft die Ausgestaltung des einzelnen bestimmt haben.

Ist das Volk Israel in seiner geistigen Geschichte auch diesen Schritt weitergegangen?

Ehe wir darauf näher eingehen, ist kurz auf zwei Punkte hinzuweisen.

a) Ein Fehler, der bei mythologischen Untersuchungen besonders häufig gemacht wird, ist der, daß man die Fragen, welche den gegenwärtigen Betrachter interessieren, unvermerkt dem Bewußtsein des Mythenerzählers unterschiebt. Der gegenwärtig lebende Forscher denkt sich eine Erklärung des Mythos zusammen und meint, wenn er sie gefunden hat, ohne weiteres annehmen zu können, daß im Bewußtsein des Kreises, der den Mythos geschaffen oder ausgestaltet hat, dieselben inneren Motive vorhanden gewesen sein müßten, wie er sie für wahrscheinlich hält. Daher macht die Mythenklärung vielfach einen so unerträglich doktrinären Eindruck. Man könnte meinen, jene Völker, die Mythen besaßen, seien von nichts anderem beherrscht gewesen, als von dem dringendsten Wunsche, alle Erscheinungen der Außenwelt möglichst vollkommen und befriedigend zu erklären, während der sonst vorausgesetzten geistigen Stufe ein derartig beherrschendes intellektuelles Bedürfnis durchaus abzugehen scheint.

b) Nicht minder verkehrt ist es, bei allen mythischen Dichtungen irgend eine Tendenz zu wittern, womöglich gar die Tendenz einer raffinierten Priesterschaft. Es mag ja wohl vorkommen, daß bewußte Tendenzen die Mythenbildung beherrschen, aber um dies zu konstatieren, müssen bestimmte konkrete Andeutungen nachgewiesen sein, es muß gezeigt werden können, welches Interesse verfolgt

wurde usw. Im übrigen wirkt die schaffende Phantasie zwar nicht planlos, denn Faktoren der verschiedensten Art bestimmen sie, aber auch nicht bewußt tendenziös, außer in bestimmten einzelnen Fällen, wo Anlaß gegeben ist.

So ist es ja richtig, daß die Schöpfungsgeschichte auf die Frage Antwort gibt, woher stammen Himmel und Erde? aber es ist irrig anzunehmen, daß die Schöpfungsgeschichte aus dieser Frage erwachsen sei. Von der Frage, woher stammen Himmel und Erde? kommt man weder zur babylonischen Schöpfungslegende, noch zum biblischen Schöpfungsbericht. Daß die Wurzel des babylonischen Schöpfungsmythus anderswo zu suchen ist, ist bekannt. Gerade das Mythische an ihm geht auf Auffassung einer Naturerscheinung zurück. Die Frage, woher Himmel und Erde stammen, führt nur zu der einfachen Antwort: von dem oder jenem Gott, zum Mythus aber führt anderes. Das Interesse des Mythus ist auch keineswegs, diese Frage zu beantworten; dem babylonischen Mythus liegt viel mehr an der Verherrlichung des Gottes Marduk als hieran. Der biblische Schöpfungsbericht wiederum ist kein Mythus, vielmehr, wie ich seit langem vertreten habe, in direkter Opposition gegen den babylonischen Schöpfungsmythus geschrieben. Auch er ist nicht aus der Frage, woher stammen Himmel und Erde? erwachsen, vielmehr hat die gänzlich unmythische Glaubensaussage, daß Gott der Urheber der Welt ist, hier einen reinen und ideegemäßen Ausdruck gefunden, unter Ablehnung alles mythischen Beiwerks. Wir haben gesehen, daß einzelne mythische Vorstellungen der Vorstellungswelt Israels schon durch die Sprache und die umgebende Kultur, nicht minder durch die allgemein menschliche psychische Anlage gegeben waren; im übrigen aber ist es unmöglich, einen Bericht, der wie Gen. 1 alles Mythische peinlich vermeidet, als Mythus zu bezeichnen und zu erklären. Gerade Gunkel hebt ja selbst das Unmythische von Gen. 1 stark hervor. Und der reiche Inhalt von Gen. 1, die ganze Ausgestaltung der Idee, daß Gott die Welt geschaffen habe mit ihrer Stufenfolge von Einzelwerken, ist nicht Resultat von Fragen, wie das alles wohl entstanden sein könnte, sondern es ist ein Versuch, die Erscheinungen der Außenwelt unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu ordnen. Dem Autor dieses Kapitels ist die Idee des Kosmos klar geworden, und da es ihm selbstverständlich ist, daß

der Kosmos aus Gottes Hand stammt, so sucht er die Schöpfung der Welt so zu beschreiben, daß ihre Gestaltung zum Kosmos dabei an den Tag tritt. Noch weniger kann es als richtige Erklärung gelten, daß die Heiligkeit des Sabbat irgendwie mythologisch mit der Schöpfungsgeschichte zusammenhänge. Daß der Sabbat auf das Vorbild des göttlichen Handelns zurückgeführt wird, hat mit Mythologie schlechterdings nichts zu tun. Man mag sagen, daß der Sabbat damit über Gott gestellt werde, wiewohl auch das nicht richtig ist, daß hier tendenziöse Verherrlichung zeremonieller Einrichtungen vorliege, was ebenfalls falsch ist, aber als mythisch kann man diese Anschauung keinesfalls bezeichnen. Die Paradieseserzählung soll die Fragen beantworten: woher die Vernunft des Menschen und sein Todeschicksal? Daneben: woher stammt Körper und Geist des Menschen? woher seine Sprache? woher die Liebe? woher kommt es, daß das Weib so viele Schmerzen beim Gebären hat, daß der Mann den störrischen Acker bebauen muß, daß die Schlange auf dem Bauche geht? u. a.¹⁾ Ohne Zweifel gibt die Paradieseserzählung auf diese Fragen Antwort, aber nun und nimmermehr haben diese Fragen und der Versuch, sie in mythischer Form zu beantworten, zu dieser Erzählung den Anstoß und die Ursache gegeben. Aus diesen mannigfaltigen Fragen geht niemals eine so einheitliche Erzählung hervor. Es ist richtig, daß hier „tieffste Fragen menschlichen Geschlechts“ behandelt sind, aber soweit dies geschieht, kann doch eigentlich von Mythos nicht die Rede sein. Mythisch ist am ehesten noch das Beiwerk, der Stoff selbst hat mit dem Mythos im wirklichen Sinne des Wortes nichts zu tun. Wenn das Leben des Menschen — von diesem, nicht von Körper und Geist ist Gen. 2, 7 die Rede — auf Gottes Schöpfung, seine harte Arbeit, Leiden und Todeslos auf seine Sünde zurückgeführt werden, so ist dies Ausdruck religiös-ethischer Weltanschauung. Daß die Schlange als ein verfluchtes Tier angesehen, das Schamgefühl des Menschen aus seiner sittlichen Verdorbenheit erklärt wird, ist ebenfalls psychologisch zu verstehen, es macht alles dies noch keinen Mythos aus. Oder ist der Mythos damit gegeben, daß Gott in dieser Erzählung handelnd und redend auftritt, daß er im Garten

¹⁾ Vgl. Gunkel, Einleitung zum Kommentar über die Genesis, VIII.

spazieren geht, den Menschen bildet und anbläst, daß die Schlange redet usw.? Aber letzteres geschieht auch in Märchen und Fabel, und ersteres kann man als Ausfluß einer naiven Gottesanschauung betrachten, aber mythisch ist es an und für sich auch nicht. Wenn nun gleichwohl für weitaus die meisten gegenwärtigen Leser Gen. 2 und 3 unter den Begriff Mythos fällt, so kann dies nur auf dem Gesamteindruck des Ganzen beruhen, und daneben muß man in betracht ziehen, daß alles, was heutzutage als unwahrscheinlich gilt, wenn Gott darin überhaupt vorkommt, eo ipso als Mythos betrachtet wird. Wir werden noch sehen, inwiefern Gen. 3 nicht als Mythos, sondern als Tatsache angesehen werden muß; aber zunächst ist hier darauf hinzuweisen, daß die Wurzel der Erzählung als Ganzes nur im psychologischen Gebiet gesucht werden kann. Ein einzelner spricht aus, was alle dunkel empfinden. Geleitet von der göttlichen Offenbarung, beantwortet er nicht ein fragendes warum? sondern spricht Bewußtseinsinhalte aus, die ihm innerlich gegenwärtig sind. Er stellt das ihm sich überall aufdrängende Erdenleid, die allgemeine Sünde, den beständigen Kampf gegen das Böse unter den religiösen Gesichtspunkt, und damit wird ihm klar, daß das alles geschichtlich geworden sein muß. Anderwärts entsteht wohl aus psychologischen Anlässen ein Mythos von mehreren absteigenden Weltaltern, wobei in der Idee der „Weltzeitalter“ die (babylonische) mythische Grundlage durchblickt: der israelitische Prophet kennt diese mythische Ausgestaltung nicht. Ihm ist die Menschheit als Ganzes dem offenbaren Fluch unterworfen, und darum muß dies Schicksal am Anfang der Menschheitsgeschichte eingetreten sein. Es sind aber nicht spekulative Bedürfnisse, sondern religiöse, die ihn leiten; nicht erklären will er, sondern aussagen, religiöse Gewißheit will er aussprechen. Er kann das natürlich nicht anders als mit den Mitteln, die der Weltanschauung seiner Zeit gegeben waren. Daraus erklärt sich, was wir von fremdartigem Beiwerk — Paradiesesströme usw. — in Gen. 3 finden.

Ähnlich ist auch bei der Geschichte vom Turmbau nicht die Frage: woher stammt die Verschiedenheit der Völker in Sprache und Sitz? die Wurzel der ganzen Erzählung. Vielmehr muß der Verfasser ein bestimmtes riesiges Bauwerk in Babel gekannt haben; er muß vernommen haben von dem Völkergewimmel aus aller Welt

in Babylon, von den trozigen himmelstürmenden Unternehmungen babylonischer Gewaltherrscher. Sie waren von offenbarem Gericht getroffen: halbfertig starrten sie, zu Ruinen geworden, in die Höhe. Dem israelitischen Erzähler ist es ein Bedürfnis zu sagen, daß Jahwe solches getan hat. Er will sein religiöses Denken an den Dingen zum Ausdruck bringen. Dabei mag die Form der Gottesanschauung manchmal stark menschlich klingen, so z. B. wenn Gott erst herabfahren muß, um zu sehen, was die Menschen treiben. Aber nicht nur ist es doch der allmächtige Gott, der das tut, vor allem fehlt alles eigentliche Mythische vollständig. Denn dessen Eigentümlichkeit besteht in der Vergöttlichung der Natur, nicht aber in der Vermenschlichung Gottes. Aus allen diesen Gründen muß ich die Erklärung dieser Geschichten als ätiologischer Mythen ablehnen. Nicht ätiologischer Mythos, sondern geschichtlich eingekleideter Ausdruck religiöser Überzeugung liegt vor.

2. Unsere deutsche Sprache besitzt kein Wort, welches für die Eigenart der in der Genesis sich findenden Geschichten richtig paßte. Es ist anerkannt, daß sie für das Bewußtsein des Volkes nicht Dichtungen, sondern wahre Geschichte bedeuteten. Von der Freiheit zu immer neuer hunder Umbildung, wie wir sie sonst überall, bei Babyloniern wie bei Persern und Griechen finden, ist in der israelitischen Überlieferung nichts mehr zu erkennen. Natürlich geht eine Vorgeschichte voraus, aber nachdem sich einmal der uns erhaltene Typus festgesetzt hatte, hört jede weitere Umbildung, jeder Ausbau des mythischen Elementes vollständig auf. Und das ist um so bemerkenswerter, als das spätere Judentum, wie Henoch, Jubiläen und ähnliche Schriften zeigen, gerade hier mit besonderer Vorliebe mythologisch weiter arbeitete. Es fehlte also nicht an der Fähigkeit und Neigung zu mythischem Denken, aber man stand dieser Überlieferung, wie es scheint, doch mit solcher Achtung gegenüber, daß man nicht daran zu rütteln wagte. Nicht freie Gestaltungen der Phantasie, sondern wirkliche Geschichte war Israel sich bewußt hier zu besitzen.

Es ist ja auch anerkannt, daß das Charakteristische der hebräischen Urgeschichte im Gegensatz zu anderen ähnlichen Überlieferungen gerade das Fehlen des Mythischen, der antimythologische Zug der-

selben ist. Wie dieses Antimythische überall zutage tritt, ist kaum nötig näher zu beweisen. In der Schöpfungsgeschichte ist es besonders deutlich zu erkennen. Keine Rede von einem Kampf Jahwes gegen das Chaos: Jahwe spricht — und es geschieht! Keine Spur von Polytheismus, keine geängsteten Götter, keine Allmachtsproben wie in der babylonischen Legende. Die Theogonie ist im Rahmen des biblischen Schöpfungsberichtes undenkbar, überall spricht sich der reine absolute Monotheismus aus.¹⁾ Daß das Wort: Lasset uns Menschen machen usw., nicht auf Polytheismus hindeutet, ist wohl nicht mehr nötig zu beweisen. Es läßt sich keine Form denken, welche die grundlegenden Gedanken einer wirklich theistischen Gottesanschauung besser zur Geltung brächte als Gen. 1. Was uns fremdartig daran berührt, ist das Weltbild — aber Mythos wäre die denkbar unpassendste Bezeichnung für Gen. 1.

Nicht minder aber zeigt sich die antimythische Tendenz in den anderen Geschichten. Es fehlt alles Grotesk-Phantastische. Die Geschichte vom Sündenfall vollzieht sich in einer so einfachen, natürlichen, unmythologischen Weise, wie es sich nur denken läßt. Wir hören nichts von gestürzten Titanen, nichts von Entrückungen zum Himmel wie bei Adapa, der von Anu Lebensbrot und Lebensstrank bekommen soll, aber in falscher Vorsicht sie zurückweist und so das ewige Leben verliert. Auch hier ist die Reinheit und Höhe des Gottesbegriffs überall so klar herausgestellt, daß das Mythologische dadurch paralysiert wird. Und wie gänzlich verschieden ist die babylonische Sintflutgeschichte und die biblische! Wenn der biblische Bericht (auch in seiner älteren Gestalt schon) aus dem babylonischen erwachsen wäre, so müßte, wie Gunkel mit Recht betont, eine lange Geschichte der Umbildung angenommen werden; was Stade dagegen anführt, ist belanglos. Es ist aber interessant, daß ein unbefangener Beobachter (Joh. Riem, Die Sintflut, Christentum und Zeitgeist IX 1906, S. 33, 35) urteilt, daß ein derartiger literarischer Zusammenhang durchaus nicht notwendig angenommen werden müsse. Das ist vielleicht zu viel behauptet, aber jedenfalls ist es nicht

¹⁾ Besonders interessant ist es, wie die Vorstellung von dem „Brüten über den Wassern“ dadurch entmythologisiert wird, daß es heißt: der Geist Gottes brütete über dem Wasser. An Stelle der Gottheit ist die abstrakte lebenspendende Kraft getreten, und damit ist die ganze Vorstellung anders geworden.

wahrscheinlich, daß der biblische Bericht direkt aus dem einen vollständiger erhaltenen babylonischen Bericht erwachsen ist. Die sonstigen vorhandenen Fragmente zeigen, daß in Babylonien selbst verschiedene Rezensionen umliefen. Der im Gilgamesh-Epos sich findende Bericht ist deutlich das Erzeugnis absichtlicher kunstvoller Dichtung: es bleibt doch das wahrscheinlichste, daß sowohl die babylonische als die biblische Form auf eine noch ältere einfachere Grundgestalt zurückzuführen sind, von denen sie beide Abzweigungen darstellen. Wenn nun neuerdings die Annahme im Vordringen begriffen ist, daß die Grundlage des ganzen Sintflutgedankens mythologisch sei, d. h. auf die Deutung des Tiefstandes der Sonne in der Ekliptik oder im Weltjahr zurückgehe, so ist dazu zu sagen, daß ohne den Eindruck einer wirklichen Wasserflut, begleitet von Sturm und Wetter, die jetzige Erzählung jedenfalls nicht entstanden wäre. Sowohl der babylonische als der biblische Bericht reden von einer Flut, nicht von der Sonne. Das Interesse konzentriert sich vor allem auf das Schicksal des Helden. Von der Beobachtung des Standes der Sonne und den hieraus sich ergebenden Folgen bis zu einer so ausgeführten Geschichte ist ein weiter Weg. Die Anregung zu der Entstehung des Flutberichtes kann unmöglich in erster Linie bei der Beobachtung des Sonnenstandes gesucht werden.

Bei allen diesen Erzählungen muß ich die Annahme einer nachträglichen Entlehnung überhaupt ablehnen. Das Wort „Entlehnung“ ist ein sehr unglücklicher einseitiger Ausdruck für die faktisch vorhandenen Zusammenhänge. Weder der Schöpfungsgedanke, noch die Schöpfungsdarstellung sind „entlehnt“, und wenn Gen. 1 Anklänge an die babylonische Schöpfungslegende enthielte — in Wahrheit enthält es nur dasselbe oder ein ähnliches naturwissenschaftliches Weltbild — so wäre das doch kein nachträglich übernommenes, sondern von Anfang an vorhandenes Gut, an dem die urältesten hebräischen Stämme ebenso Anteil gehabt hätten, wie alle Welt in jenen Zeiten. Wenn man gegenwärtig auch in Frankreich weiß, daß sich die Erde um die Sonne dreht, nicht umgekehrt, so ist diese Anschauung doch darum nicht als Entlehnung aus Deutschland zu bezeichnen, weil Kopernikus in Deutschland gelebt hat. Endlich will Gen. 1 ja gerade Opposition gegen die babylonische Auffassung der Weltentstehung machen. Zu Genesis 2 haben sich Parallelen in

Südarabien gefunden, der Grundgedanke aber ist Völkeridee und keinesfalls von außen nachträglich übertragen. Bei den Namen der Urväter ist teilweise die Berührung mit den Namen der babylonischen Urkönige offenbar, aber ob nicht die Bibel uns gerade hier ältere und einfachere Formen erhalten hat als Berossus, ist doch sehr zu erwägen. Wir müßten annehmen, daß derartige Überlieferungen von Anfang an bei den hebräischen Stämmen umliefen. Sie machten aus diesen Männern die Urheber der nomadischen Kultur (Hirt, Schmied, Musiker, nicht der höheren Kultur überhaupt), wie die Babylonier Könige daraus sich zusammen dachten. Daß die Namen in der Sethiten-Stammtafel von P den voraussetzenden babylonischen Namen teilweise näherstehen als die Namen in der damit identischen Raintenliste von J, erklärt sich wohl daraus, daß P hier eine ältere Grundlage bearbeitet.

Auch für die Sintflut und den Turmbau wie überhaupt für die ganze biblische Urgeschichte muß mit der Idee einer nachträglichen Übernahme durch Vermittlung der kanaanitischen Kultur vollständig gebrochen werden, vollends ist eine noch spätere Übernahme gänzlich ausgeschlossen. Es läßt sich absolut kein Grund denken, warum die Stämme, aus denen Israel wurde, nicht von Anfang an an dem allgemeinen Besitz aller Welt an Traditionen und Vorstellungen von der Urzeit teil gehabt haben sollten. In Babylonien wurde damit intensiver gearbeitet. Dort gab es eine mythenbildende Priesterschaft, die im Interesse ihrer Heiligtümer und deren Götter das Denken ihres Volkes zu lenken suchte, der bunte Polytheismus, der dort herrschte, führte zu immer neuen Gestaltungen, zu mannigfacher Ausbildung der Grundgedanken. Bei den hebräischen Stämmen blieb eine einfachere Form erhalten, aber auch hier wirkt die Eigenart der religiösen Geschichte mächtig ein und hindert die Ausbildung wirklicher Mythendichtung. So ist der Bestand der uralten Traditionen in Israel etwas ganz anderes geworden als in Babylonien.

Ehe wir dem näher nachgehen, muß noch darauf eingegangen werden, daß faktisch doch ein Stück Mythendichtung stehengeblieben zu sein scheint, nämlich die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, Gen. 6, 1—4. Die Versuche, diese Schwierigkeit auf exegetischem Wege zu beseitigen, können übergangen werden. Man wird sich hier damit abfinden müssen, daß in der Tat von geschlecht-

licher Vermischung zwischen Wesen der Geisterwelt und Menschenkindern gesprochen werden soll. Wenn man erwägt, mit welcher Vorliebe das spätere Judentum derartigen Spekulationen nachging, ist doch anzunehmen, daß man auch schon in älterer Zeit sich im Volke ähnliches erzählte, wie auch der Text deutlich genug erkennen läßt, daß man von den Abkömmlingen dieser Verbindung noch vielerlei wußte, was uns nicht mehr erhalten ist. Da die Vorstellung von diesen Geistwesen sich durchaus nicht mit der newtestamentlichen von den Engeln deckt, so ist auch die Frage, ob derartiges möglich sei, von vornherein falsch gestellt. Wir haben hier auch einen Fall, wo die göttliche Offenbarung später die frühere Erkenntnisstufe korrigiert hat. Immerhin bleibt es bemerkenswert, wie vereinzelt ein derartiges Rudiment dasteht. Über Henoch s. u.

3. Der religiöse Faktor, der in Israel die Ausbildung der Mythendichtung gehindert hat, ist vor allem die Gottesanschauung, mit ihr aber hängt wieder aufs engste zusammen die geschichtliche Auffassung der Religion. Einer Gottesidee gegenüber, wie sie Gen. 1—11 vorliegt, ist Mythos in Wahrheit undenkbar. Noch mehr aber hindert den Mythos die Zusammenfassung all dieser Stoffe in eine einheitliche Geschichte. Es ist ja freilich heutzutage üblich, diese einheitliche Zusammenfassung bei der Auslegung der Genesıs einfach zu ignorieren, wie dies in besonders markanter Weise Gunkels Genesiskommentar zeigt. Aber dadurch wird man faktisch gerade der wichtigsten Geistesstat Israels, von der dieses Buch zeugt, nicht gerecht. Diese Zusammenfassung des einzelnen in eine zwischen Gott und der Menschheit sich abspielende Geschichte verleiht auch den einzelnen Geschichten einen eigentümlichen einzigartigen Charakter. Die Schöpfung ist Anfang der Verwirklichung eines göttlichen Heilsplanes. Der Sündenfall wird erst durch die Einfügung in diese Geschichte zu einem wirklichen Sündenfall. Die Einheit der Menschheit vor Gott schafft sich nur so einen wirklich adäquaten Ausdruck. Vor allem können alle diese Berichte eine bleibende religiöse Bedeutung nur besitzen, insofern sie Bestandteile einer Geschichte sind. Eine irrige Auffassung von der Zusammenarbeitung der Pentateuchquellen hat vollends dazu geführt, diesen wichtigen Gesichtspunkt, die Zusammenfassung zur einheitlichen Geschichte vergessen zu lassen. Es ist aber klar, daß man ein Buch

wie die Genesis zunächst als Einheit verstehen muß, ehe man sich des einzelnen bemächtigt. Denn gerade was die einzelnen Geschichten wirklich wollen nach der Meinung des Verfassers, wird sich zeigen durch Beobachtung ihrer Stellung im Zusammenhang. Natürlich hat auch die Einzeluntersuchung ihr Recht, aber zumeist führt sie nur zu einer äußerlichen literarischen Analyse oder zu einer nicht minder mechanischen Analyse des Stoffes, bei welcher man Fragen und Antworten in den Text hineinklebt, die dem Bewußtsein der Erzähler völlig fern lagen. So interessant es sein mag, die Geschichte der einzelnen Stücke bis zu der vorliegenden Gestalt zu verfolgen, so muß doch auch die Bedeutung im jetzigen Zusammenhang wirklich klargestellt werden. Und hier läßt sich die Idee einer einheitlichen, zwischen Gott und der Menschheit abspielenden Geschichte nicht verkennen, womit die Vermeidung alles Mythischen von selbst gegeben ist. Es spricht sich dann in geschichtlicher Form eine Reihe von religiösen Grundüberzeugungen aus, die nicht mehr dem Belieben der schaffenden und gestaltenden Phantasie anheimgegeben sind, sondern Ausdruck bestimmter religiöser Überzeugung sind. So spricht sich der religiöse monotheistische Schöpfungsglaube, die Auffassung der Stellung des Menschen in der Natur, die Gewißheit der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts, die Gewißheit der beständigen Überlegenheit des Bösen über das Gute, die Überzeugung, daß jede Weltbeherrschung des Menschen ohne oder gegen Gottes Absicht ein Verderben für ihn ist usw., in dieser Geschichte aus, und wir dürfen das Werk der göttlichen Offenbarung auch darin erkennen, daß sich diese religiöse Erkenntnis so klar darin ausspricht.

4. Eben damit ist nun aber auch ein Fingerzeig gegeben, wie sich das gegenwärtige Urteil zu diesen Geschichten zu stellen hat. Die oberflächliche Abfertigung: es sind eben Mythen, ist nicht weiter zu berücksichtigen. Andererseits ist auch klar, daß das Urteil nicht in allen einzelnen Fällen gleich zu sein braucht. Im Grunde wird es sich immer danach bemessen, wie weit die berichtete Tatsache durch das Ganze der christlichen Glaubensüberzeugung seine Bestätigung erhält oder nicht. So ist die Schöpfung der Welt durch Gott für den christlichen Glauben eine Tatsache, die er sich niemals abstreiten lassen kann. Sie ist von der in Gen. 1 berichteten Form ganz

unabhängig, aber bleibt doch Tatsache. So führt die Überzeugung von der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit der Menschheit im Zusammenhalt mit der christlichen Gottesanschauung immer wieder notwendig zu der Tatsache des Sündenfalls. So ist uns die Einheit der Menschheit vor Gott eine religiöse Gewißheit, gleichviel wie dieselbe entstanden ist. Kurz es sind in der biblischen Urgeschichte Tatsachen ausgesprochen, die das christliche Glaubensbewußtsein bejaht, und die es niemals für mythisch halten wird. Mit dem leichtthin ausgesprochenen Satze, daß auch Mythen Träger der göttlichen Offenbarung sein könnten, ist in diesem Zusammenhang schlechthin nichts anzufangen. Denn bei der Offenbarung handelt es sich um die Frage, ob wirkliche Tatsachen vorliegen, während der Mythos nur allgemeine vom Boden der Geschichte abgelöste Ideen bietet. Daß die Offenbarung aber aus einer Reihe von religiösen Ideen bestehe, die Gott irgendwie den Menschen mitgeteilt habe, ist genau die falsche irrtümliche Fassung, welche man heutzutage an dem überlieferten altprotestantischen System und dem Rationalismus verwirft.

Natürlich finden wir in der biblischen Urgeschichte auch allerschon religiös wertvolle allgemeine Aussagen über Gott und sein Verhältnis zur Menschheit ausgesprochen. Gottes Allmacht, Gerechtigkeit, Weisheit und Güte, der Zweck und die Bestimmung des Menschen u. dgl. sind hier in einer Weise behandelt, die zu allen Zeiten bewundert worden sind. Darum kann man an diesen Geschichten gar manche religiöse Gewißheit auch unseres Glaubens trefflich illustrieren und es besteht kein Grund zu bestreiten, daß sich auch darin das Wirken der göttlichen Offenbarung erkennen läßt. Auch in dieser Hinsicht empfängt die biblische Urgeschichte wie das ganze A. T. seine Bestätigung durch den Inhalt des christlichen Glaubensbewußtseins. Aber auch hier steigt die Bedeutung der alttestamentlichen Erzählung in demselben Maße, als sie das eigentlich Mythische überwunden hat.

Endlich aber muß auch zugegeben werden, daß nicht alle Teile der biblischen Urgeschichte in dieser Weise vom christlichen Glaubensbewußtsein aus erreichbar sind. Gar vieles ist religiös „wertvoll“, aber darum doch nicht so festzufassen, wie anderes, weil es mit den zentralen Tatsachen des christlichen Glaubens nicht so unmittelbar

zusammenhängt. So sind z. B. die biblischen Urväter, die Geschichte von Cain und Abel, vom Turmbau und vollends die von den Engelen nicht ohne weiteres von unserem Standpunkt aus zu erreichen und es ist daher eine zuwartende oder im letzteren Fall eine ablehnende Stellung (nach Matth. 22, 30) nicht zu verwerfen. Man hüte sich doch ja, in dieser Hinsicht von dem gegenwärtigen Geschlecht zu viel zu verlangen. Bei ruhiger Überlegung muß man zugestehen, daß weder die Lebendigkeit des Christenstandes noch die Autorität der Bibel daran hängt. Und allzu scharf macht schartig. Lernen läßt sich natürlich sehr viel an diesen Erzählungen allen, aber wer überhaupt die Berechtigung einer historischen Behandlung derartiger Teile der Bibel zugibt, wird auch zugestehen müssen, daß hier Schwierigkeiten vorliegen, die nicht ohne weiteres mit irgend einer Lehre über die Bibel beseitigt werden können. Durch apodiktische positive Behauptungen wird aber die Sache ebensowenig gefördert wie durch kritische. Es muß das um so mehr offen und unumwunden gesagt werden, als eine positive Stellung zu den Tatsachen der biblischen Urgeschichte, welche absolut nicht aufgegeben werden können, ohne diese Unterscheidung nicht möglich ist.

IV.

1. Auf die Ausbildung größerer zusammenhängender Mythen folgt eine Stufe, die freilich, soweit wir wissen, nur einmal in der Geschichte erreicht worden ist; die Mythologie wird zur Wissenschaft, sie wird System. In Babylonien ist das astralmythologische System als Grundlage der ganzen Weltanschauung und als Zusammenfassung der wissenschaftlichen Weltbetrachtung ausgebildet worden. Dieses System, welches eine lange ausgedehnte Geistesarbeit von Generationen voraussetzt, liegt nach H. Winckler¹⁾ am Anfang der geschichtlich erreichbaren Zeit fertig ausgebildet vor und bildet den eigentlichen tragenden Grund aller einzelnen Mythen, ebenso aber auch aller Geschichtsschreibung, wie jeder anderen wissenschaftlichen Forschung. In ihm wurzelt die

¹⁾ H. Winckler, *Altorientalische Forschungen* III, 2, S. 276 und sonst mehrfach.

Zeitrechnung, der Kalender und Zukunftsberechnungen; aus ihm erklärt sich die Staatsverfassung, das Rechtssystem, die Motive der Baukunst usw.

Der Grundgedanke dieses Systems ist der, daß die Erde mit allen ihren Verhältnissen und allem, was auf ihr geschieht, ein Abbild der Verhältnisse und des Geschehens am Himmel ist. In den Gestirnen äußert sich die Gottheit; sie ist in ihnen vorhanden, wirkt und redet durch sie. Die Einteilung der Erde entspricht der Einteilung des Himmels. Wie Marduk hier seine Stadt, seinen Tempel, seine besondere Einflußsphäre hat, so auch am Himmel, und wie er, so haben andere Gottheiten ihre bestimmten Gebiete hier und dort. Wie Marduk im gegenwärtigen Weltzeitalter die Herrschaft besitzt, wie es dem Stande der Sonne im Weltenjahr entspricht, so haben in früheren Weltzeitaltern andere Gestirngötter ähnlich geherrscht und werden in künftigen Aonen wieder andere himmlische Verhältnisse sich auf Erden widerspiegeln. Seit Hammurabi hat Babylon und Marduk die Herrschaft, und die babylonische Schöpfungslegende begründet das astralmythologisch mit dem Siege Marduks über Tiamat, wodurch zugleich die neugewordenen Verhältnisse in den Anfang der Welt zurückdatiert werden. Nicht anders ist auch der Anfang des Kodex Hammurabi zu verstehen: als Anu und Bel Marduk die Herrschaft über die Welt übertrugen, damals haben sie mich, Hammurabi, zum Herrn und König usw. eingesetzt. In diesem Parallelismus wurzelt die wissenschaftliche Astrologie, am Himmel lassen sich die künftigen Gestaltungen der irdischen Verhältnisse ablesen. Die Zeitrechnung und der Kalender, so verschieden die einzelnen Bestimmungen sein mögen, jedenfalls sind sie der unmittelbare Abdruck der astralen Verhältnisse, d. h. sie sind göttliche Ordnung, Ausdruck göttlichen Willens. Der charakteristischste Teil des babylonischen Tempels, der Stufenturm, ist ein Abbild des astralen Zikkurat, des himmlischen Stufenturmes, der durch die Bahnen der Planeten zum obersten Himmel Anus hinaufführt. Das Gottesbild im Tempel ist unmittelbare Verkörperung des in dem Gestirn wirkenden Gottes; wenn das Istarbild von Ninive nach Ägypten geschickt wird, so wird nicht ein Bild geschickt, sondern Istar, die Göttin, entschließt sich, sich aufzumachen nach Ägypten. Und wenn Feinde die Götterstatue nach

Glam wegschleppen, so sind nicht sie es, die das tun, sondern die Götter selbst sind es, die zürnend von dannen ziehen.

So sind die verschiedenen geschichtlichen Bewegungen in den Völkerverhältnissen Abbild himmlischer Bewegungen, und können mit Ausdrücken aus dem astralen Geschehen beschrieben werden, ebenso wie umgekehrt die geschichtlichen Verhältnisse richtig nur dann verstanden werden, wenn man sie als solchen Abdruck des Himmlischen erkennt und versteht. Wie Hammurabi seine Herrschaft beurteilt sehen will, sagt er in seinem Gesetz; und dementsprechend ist die gesamte altorientalische Geschichtsüberlieferung aus der astralmythologischen Ausdrucksweise zu verstehen und zu beurteilen, insbesondere auch, wie es heißt, die alttestamentliche bis zur Königszeit hin. Auch in ihr finden sich überall die Motive des babylonischen astralmythologischen Systems wieder, vor allem sollen die Zahlen diese Grundlage erkennen lassen. Im einzelnen ist das System vielfach noch unklar, daß aber die Dreieit der Gestirne Mond, Sonne und Venusstern entsprechend den drei Göttern Sin (Anu), Samas (Marduk), Istar (Ištār) resp. Tammuz für die Darstellung vieler Verhältnisse grundlegend ist, ist nach H. Windler als sicher anzunehmen.¹⁾ Neben der Dreizahl der großen Gestirne kommen die Planeten im ganzen mit ihrer Siebenzahl, oder mit Auslassung der zwei Unglücksgestirne mit ihrer Fünfszahl in Betracht. Auf die Einzelheiten können wir hier nicht eingehen. Die astronomische Beobachtung und die arithmetische Berechnung wirken hier zusammen mit der ältesten menschlichen Zählmethode. Bei der Einteilung des Kreises, der Beobachtung des Himmels ist das Schema $4 \times 3 = 12$ ebenso natürlich wie für Handel und Wandel das Abzählen an den Fingern der Hände, was auf 5 und 10 führt. So finden wir Rechtsätze, die auswendig gemerkt werden mußten, in Fünfer- und Zehnergruppen eingeteilt (vgl. den Dekalog, die Gruppen des Bundesbuches und des Hammurabigesetzes), während sonst das Sexagesimalsystem herrscht, als Vereinigung dieser Zehnerzählung mit dem vom Kreise entnommenen Zwölferprinzip. Doch dies nur nebenbei, die Hauptsache ist, daß in diesen Zahlenprinzipien sich der

¹⁾ Vgl. KAT³, S. 222 ff. Bedenken dagegen äußert Rüdiger, Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit. Tübingen 1906, S. VII u. VIII.

Parallelismus zwischen Himmel und Erde am deutlichsten praktisch durchgesetzt hat, vor allem in der Zeitrechnung und der Jahres-einteilung usw.

Das astralmythologische System der Babylonier ist der anschaulichste Erweis dafür, wie die mythologische Naturbetrachtung allmählich in eine Art von wissenschaftlichem Naturstudium übergeht. Von ihren eigentümlichen Prämissen aus hat diese primitive Naturwissenschaft das Höchste geleistet, was erreicht werden konnte. Die Arbeit vieler Generationen ist in diesem astralmythologischen System zusammengefaßt; so mythologisch aber auch die Voraussetzungen desselben sein mögen, die Ausprägung gehört schon dem Gebiet des wissenschaftlichen Denkens an. Denn dieses beginnt überall da, wo die Beobachtung der Außenwelt mit bewußter Absicht und konzentriertem Nachdenken betrieben wird und die Beobachtungen zum System zusammengefaßt werden. Auch das andere Charakteristikum, nämlich daß die wissenschaftliche Arbeit Eigentum einzelner Kreise ist, trifft hier zu: nur die Priesterschaft ist Besitzerin und Vertreterin dieses astralmythologischen Systems, nicht der Volksglaube, nicht die Durchschnittsanschauung.

2. Für unseren Zweck ist dieses System nur von Interesse, weil es auch in der Geschichtserzählung des A. T. gefunden worden ist, und auch sonst für das Verständnis des A. T. von Bedeutung sein soll. Da Israel durchweg innerhalb des babylonischen Kulturkreises zum Volk herangewachsen ist, so ist es selbstverständlich, daß seine Zeitrechnung mit der babylonischen wissenschaftlichen Zeitrechnung irgendwie zusammenhängt, sei es, daß sie nur ein dürftiger Auszug aus derselben ist, oder daß sie sich mit derselben deckt oder direkt Opposition gegen sie macht. Das erste scheint in den Zahlenschemata der alttestamentlichen Chronologie vorzuliegen. Die Berechnungen dieser Art sind echt babylonisch gedacht, so z. B. wenn von der Schöpfung bis zum Auszug aus Ägypten gerade 2666 d. i. zwei Drittel von 4000 Jahren gerechnet werden (nach den Zahlen des masorethischen Textes, anders LXX); das einzelne entzieht sich vielfach noch unserer Kenntnis. Aus der babylonischen Kultur stammt die Idee, daß alles irdische Geschehen in bestimmten Perioden, die zahlenmäßige Ordnung aufweisen, verlaufen muß. Opposition macht die biblische Anschauung damit, daß sie die ewige

Wiederholung ausschließt, und vielmehr ein bestimmtes Ende lehrt, eine klare Eschatologie besitzt; sowie damit, daß sie diese Zeiträume nicht durch die Perioden der Gestirnumläufe bestimmt werden läßt.

Aus der babylonischen Kultur stammt ferner die Zeiteinteilung (zwölf Monate), letztlich auch die sieben tägige Woche, kurz der hebräische Kalender, wenn auch die mythologische Begründung fehlt und teilweise Opposition gegen das babylonische System gemacht wird, wie z. B. in der Bestimmung des Jahresanfangs, in der Zählung des Sabbats usw. Überall ist bei alttestamentlichen Angaben über diese Verhältnisse der astralmythologische Charakter so viel als irgend möglich abgestreift, ganz besonders Gen. 1, 14 f. Die Sterne, Sonne und Mond sind zur Einteilung der Zeiten da, aber nicht als wirkende Mächte, sondern als bloße Lichtkörper. Sie haben in Wahrheit nichts zu regieren (trotz B. 16), sondern sind von Gott zum Dienst der Erde und des Menschen geschaffen. So ist hier durch den Fortschritt der religiösen Anschauung die mythische Fassung endgültig beseitigt. In Babylonien ist durch das wissenschaftliche Denken zwar auch ein Zurücktreten des Mythologischen bewirkt worden, aber der religiöse, d. h. mythologische Charakter der Wissenschaft selbst bleibt bestehen.

Etwas anders verhält es sich mit dem astralmythologischen System. Scheinbar liest der Astrolog das irdische Geschehen an den Bewegungen des Himmels ab; in Wahrheit aber ist sein Verfahren doch insofern echt mythologisch, als er die irdischen Vorgänge in die himmlische Welt überträgt. Nur daß die Assoziation nicht mehr in bunter Mannigfaltigkeit, sondern nach einem bestimmten Prinzip und Schema, das freilich willkürlich genug bleibt, vollzogen wird. Andererseits wenn wirklich in der einfachen Geschichtserzählung astrale Verhältnisse und Vorgänge abgebildet werden sollen, so ist auch hier nicht die Auffassung des Astralen das erste, sondern das Sekundäre, an den geschichtlichen Stoff hingebachte. Und für die psychologische Beurteilung, um die es sich hier handelt, ist es das Wichtigste, daß das Maß des Beitrags der einzelnen zusammenwirkenden Bewußtseinsinhalte richtig fixiert wird. Aus der Beobachtung des Standes der Sonne, resp. der Vegetation im Jahre entsteht keine Josephgeschichte, und ebensowenig wird aus der Beobachtung des Standes der Sonne ein Sintflutbericht mit den Er-

lebnissen eines Sitnapistim, am wenigsten gerade die babylonische Form des Berichtes. Vielmehr müssen andere Anregungen erst diese Erzählungen geschaffen haben, dann kann möglicherweise die Form durch die astralmythologischen Ideen bestimmt und gestaltet werden. Das Wandern Abrahams rein aus dem Wandern des Mondes ableiten zu wollen, mutet uns eine psychologische Unmöglichkeit zu; und die Feindschaft Esaus und Jakobs sieht auch nicht danach aus, als stamme sie aus dem Dioskurenschema, sondern hier wirken die Stimmungen der beiden benachbarten Völker ein. Daß die israelitischen Stämme gerade auf die Zwölfzahl gebracht sind, hängt wohl sicher mit der Bedeutung dieser Zahl in der damaligen Zahlenanschauung zusammen. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob die Beziehung der einzelnen Stämme zu den verschiedenen Tierkreiszeichen wirklich beabsichtigt ist und wirklich gefühlt wurde. Die bis jetzt versuchten Identifizierungen machen einen künstlichen Eindruck und der vorliegende Text legt dem nachdenkenden Leser viel mehr nahe, an die Stammesgeschichten zu denken, die sich in den zwölf Namen wieder spiegeln, als an ihre astralen Beziehungen. Diese Stammesbeziehungen sind deutlich erkennbare bewußte Absicht, die astralmythologischen Beziehungen müssen erst kunstvoll resp. künstlich erschlossen werden. Denn das ist und bleibt die Hauptfrage: wie weit waren den Erzählern dieser Geschichten solche astralmythologische Ideen überhaupt wirklich bewußt? Dachten sie bei Abram an Sin, abu ilani, den Vater der Götter? bei Joseph an Tammuz-Ishtar? usw. Für sie waren die Patriarchen doch offenbar wirklich geschichtliche Persönlichkeiten; von solchen, nicht von Gottheiten wollen sie erzählen. Weiter das, was sie von ihnen erzählen: ist es von ihnen wirklich in astralmythologischem Sinne gemeint? Diese Frage ist nicht mit einem einfachen: Selbstverständlich! zu erledigen. Man könnte gegen die Frage selbst schon einwenden, daß sie eine falsche Scheidung von eigentlichem und astralmythologischem Sinn voraussetze, die für die damalige Weltanschauung nicht gelte. Allein der Tatbestand der vorliegenden Erzählungen fordert doch gebieterisch, daß die verschiedenen Elemente, aus denen er sich konstituiert, auseinander gehalten werden. Wenn man diese einfachen Geschichten liest, so kann man nicht zugeben, daß sie bloß oder auch nur in erster Linie aus astralen Verhältnissen abgeleitet

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Bahn,

Gebl. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

Adolf Kahl,

Oberkonsistorialrat in München

Prof. D. **Ph. Bachmann** in Erlangen; Probst D. **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. D. **F. Blas** in Halle a/S.; Prof. D. **W. Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. Lic. **R. G. Grük-macher** in Rostock; Prof. D. **Johs. Hausleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **L. Ihmels** in Leipzig; Prof. D. **A. Klostermann** in Kiel; Prof. D. **B. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **J. Köberle** in Rostock; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. Dr. **Ed. König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **R. Lüber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Loh** in Erlangen; Oberpastor **L. Luther** in Reval; Konsistorialrat **G. Petri** in Arnstadt; Prof. Dr. **L. Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **J. Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. D. **B. Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **G. Sehling** in Erlangen; Prof. D. **G. Sellin** in Wien; Oberkonsistorialrat Lic. **L. Stachlin** in Ansbach; Gymn.-Ober-lehrer D. **W. Vollert** in Gera; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Stuttgart; Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,

Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XVII. Jahrgang.

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1906.


~~~~~  
Alle Rechte vorbehalten.  
~~~~~

Inhalt.

	Seite
Die Weltlage und die Aufgaben der Kirche. Von † Oberkonsistorialrat D. Karl von Burger in München	1
Das religiöse Problem im modernen Geistesleben. Von Prof. D. Wilh. Schmidt in Breslau.	20
Die Stufenpsalmen. Von Professor Lic. theol. Wilh. Niedel in Greiß- wald	43, 83
Neuere Forschungen zum Vaterunser bei Matthäus und Lukas. Von Lic. Dr. Gustav Hönnicke in Friedenau bei Berlin	57, 106, 169
Kunst und Sittlichkeit. Von Pastor Gerhard Hilbert in Leipzig	68, 121
Die biblischen Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik. Von Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona	181, 247, 358
Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des Alten Testaments. Von Professor D. J. Köberle in Rostock	200
Historische und dogmatische Urteile. Von Pfarrer W. Rüdell in Castell (Unterfranken)	223
Augustinus Schrift de rudibus catechizandis in ihrer Bedeutung für die Entwicklung und den heutigen Stand der Katechetik. Von Rektor Eberhard in Barrentin (Mecklenburg)	238, 272
Aus der Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Livlands. Von G.	289
Der französische Kulturkampf in deutscher Beleuchtung. Von Pfarrer Stephan Jentsch in Deuben bei Dresden	299, 329
Ein Beitrag zur Charakteristik Goethes. Von Lic. Bröse in Melsungen	322
Der fundamentale Unterschied zwischen der schriftgläubigen und der kritischen Theologie. Von Gymn.-Oberlehrer D. W. Bollert in Gera	368
Der Schöpfungsbericht und die Inspiration. Von Prof. D. Ph. Bach- mann in Erlangen	383
Zum Verständnis des Gleichnisses vom verlorenen Sohn. Von Professor D. R. Knoke in Göttingen	407
Harnack und Bouffet. Von Hauptpastor R. Hollensteiner in Oslen- burg (Holst.)	419, 517
Eine Reform des Patenamts. Von Pastor Lic. Dr. Julius Boehmer in Raben bei Wiesenburg (Mark)	440, 551

	Seite
Jesus und Paulus. Von Professor D. L. Ihmels in Leipzig . . .	452, 485
Das Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi. Von Lic. Dr. Hunzinger in Leipzig-Gohlis	534
Neueste Verhandlungen über den Dekalog. Von Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn	565
Der Tugendbegriff im Rural des Tiruvalluvar, verglichen mit dem Weis- heitsbegriff in den Salomonischen Sprüchen. Von Privatdozent Pastor Lic. th. G. Stosch in Berlin.	585
Ein Beitrag zur Gliederung der sozialen Ethik. Von Pfarrer Kretschmer in Oberbrüden bei Badnang (Württ.)	596
Die Entscheidung der Konfordinformel in der Lehre von der Glaubens- gerechtigkeit in art. III besonders gegenüber der Osiandrischen Lehre. Von Gymn.-Oberlehrer D. W. Bollert in Gera	623
Dogmengeschichte und Katechismus. Von Pastor van Wyk in Amsterdam	629, 645
Die sittliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi. Von Professor D. Stange in Greifswald	657
Über babylonische Einflüsse im Neuen Testament. Von Professor Dr. P. Feine in Wien	696
Neue Augustana-Studien. Von Professor D. Kolde in Erlangen . . .	729
Die in Palästina ausgegrabenen altisraelitischen Krugstempel. Von Prof. D. E. Sellin in Wien	753
Thomas Naogeorgus, der Tendenzdramatiker der Reformationszeit. Von Hilfsgeistlicher L. Theobald in München.	764
Die christliche Heilsgewißheit. Von Pastor Renner in Krampowitz bei Lischütz bei Kolberg	795
Die Absolutheit des Christentums und die Mission. Von Privatdozent Lic. <small>THEOLOG.</small> H. von Walter in Göttingen	817
Orientalische Mythologie und biblische Religion. Von Prof. D. F. Köhler in Rostock	838, 897
Adolph von Harless. Von Professor D. Ph. Bachmann in Erlangen	860, 944
„Die Theologie der Gegenwart“	892
Weissagung und Erfüllung. Von Professor D. Dr. Ed. König in Bonn	922

sind. Ist dies aber der Fall, so ist mit solchen allgemeinen Sätzen wie: weil der ganze Orient astralmythologisch dachte, darum müssen auch die geschichtlichen Erzählungsstücke des Pentateuch astralmythologisch gedacht sein, noch wenig geleistet. Die Hauptsache ist nunmehr der Einzelnachweis und die Abgrenzung des historischen und mythologischen Elementes. Nach allem, was wir von der Eigenart israelitischen geistigen und religiösen Lebens wissen, ist zu erwarten, daß auch hier der Protest gegen das Mythologische, resp. die Vermeidung desselben charakteristisch sein wird. Und dem entspricht auch durchaus der Tatbestand. Wenn Abraham sich von Lot trennt, wenn von ihm in Ägypten wie in Gerar das nämliche Abenteuer mit Sara erzählt wird, wenn er mit Gott im Hain Mamre verkehrt, wenn er seinen Sohn opfern soll und wieder erhält, wenn sein Knecht eine Braut wirbt für Isaak und so fort, ebenso in den Jakob- und Josephgeschichten — so ist doch offenbar die Absicht der Erzähler zu erzählen, was der nächste Wortverstand nahelegt, nicht irgend welche dahinterliegenden astralmythologischen Geheimnisse. Vollends gilt dies für die Richter- und die ältere Königsgeschichte.

3. Vielfach stimmen die israelitischen Erzählungen schlechterdings nicht zu den entsprechenden babylonischen Parallelen. Esau, der Haarige, soll die Sonne repräsentieren, darum wohnt er im Süden, die Haare sind die Strahlen — Jakob, der über den Jordan zieht, ist der Mond. Wenn es nun die Absicht der biblischen Schriftsteller ist, „den Verlauf der Geschichte als eine zwingende Folge der vorbestimmten und aus den Sternen zu entnehmenden Weltenschicksale zu erweisen“, und wenn doch offenbar überall erwiesen werden soll, wie Marduks, des Sonnengottes, Herrschaft an die Stelle der Herrschaft des Mondgottes Sin getreten sei —¹⁾ warum ist dann nicht Jakob als Sonnengott ausgestattet, sondern Esau? Man antwortet, weil die biblische Lehre den Standpunkt des Mondkultus, des älteren der Zeit nach, vertreten will. Aber warum ist dann Esau der ältere Bruder? Warum ist der Mondgott, der den Sonnengott verdrängt, der spätere? Solche und ähnliche Fragen kommen jedem bei diesen Kombinationen in Menge,

¹⁾ H. Winckler, Das Himmels- und Weltensbild der Babylonier, S. 48f.

und es ist nicht einzusehen, warum für den berufsmäßig ausgebildeten Assyriologen derartige Bedenken nicht mehr vorhanden sein sollten. Sie fehlen auch da nicht, wo in der Tat ein scheinbar entsprechender babylonischer Mythos vorliegt. So wird z. B. für Gen. 20, 17 f. auf Istars Höllenfahrt hingewiesen.¹⁾ Aber es leuchtet doch ein, daß die beide Male berichtete ähnliche Tatsache in beiden Fällen in gänzlich verschiedener Beleuchtung auftritt. Solange Istar in der Unterwelt ist, hören die Frauen auf zu zeugen; solange Sara im Harem Abimelechs ist, werden die Frauen mit Unfruchtbarkeit geschlagen. Das eine ist mythischer Reflex der Winterperiode des Jahres, das andere göttliches Gericht zugunsten der gefährdeten Ehefrau. Es ist doch stark zu bezweifeln, daß der Erzähler hier irgendwie an den babylonischen Mythos gedacht hat; und warum sollte nicht in Israel von ähnlichen Prämissen aus ein derartiger Gedanke entstanden sein wie in Babylonien? Unfruchtbarkeit als Strafe ist doch für israelitisches Denken nichts so fern Liegendes. Befremdend berührt es, wenn dasselbe Istar=Tammuz=Motiv auch 2. Sam. 6, 14 ff. sich finden soll,²⁾ „wo David sich entblößt und tanzt (hernach teilt er Kuchen aus B. 19, vgl. zu Jer. 7, 18), während Michal, die ihn verlacht, mit Sterilität bestraft wird.“ Die Art und Weise der Schlußfolgerung ist hier so eigenartig, daß eine Diskussion schwierig erscheint. Denn der unmittelbare Eindruck jeden Lesers wird immer wieder Protest dagegen einlegen, daß in der einfachen und durchsichtigen Erzählung des Samuelisbuchs ein entlegener babylonischer Mythos wiedergefunden werden soll. Man muß doch wirklich fragen, was hat Davids Tanzen vor Jahwe, wobei er sich entblößt, was hat seine Beschenkung des Volkes, was hat Michals Spott und seine Strafe mit dem Mythos von Istars Höllenfahrt zu tun?

Überhaupt werden viele Leser bei der Einführung des babylonischen astralmythologischen Systems in die Erklärung der alttestamentlichen Geschichtserzählung die Frage aufwerfen: was ist denn in Wahrheit durch diese Auslegung gewonnen? Wird das Verständnis der alttestamentlichen

¹⁾ A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients 3. Stelle.

²⁾ Jeremias a. a. O.

Geschichtserzählung dadurch wirklich erst „ermöglicht“? Wenn z. B. Joseph in die Grube oder in das Gefängnis geworfen wird, so erscheint dies doch durch den Gang der vorhergehenden Erzählung hinreichend motiviert. Sollte es wirklich deswegen erzählt werden, weil Josephs astralmythologisches Gegenbild, Tammuz-Ishtar, in die Unterwelt absteigt? Läßt sich dafür ein stringenter Beweis aus der alttestamentlichen Erzählung erbringen? Man könnte sich eine Form eines Mythos denken, in dem etwa die Sonne als Mann und ihr Versinken unter den Horizont als ein Hinabsinken in eine Grube gedacht wäre — das ist die richtige mythologische Naturauffassung — aber bei der Geschichte von Joseph denkt der Erzähler nicht umgekehrt an die Sonne oder sonst ein astralmythologisches Gegenbild Josephs, sowenig wie bei dem ähnlichen Erlebnis Jeremias im Wachtthofe. Kaum anders verhält es sich mit Simson, wiewohl hier noch am ehesten an die Einwirkung mythischer Ideen gedacht werden könnte. Aber das Maß dessen, was hier zugegeben werden kann, ist wohl schon von Baethgen festgestellt. Die Selbstaufopferung des Helden und die mythische Idee der Selbstverzehrung der Sonne stellen, das sei zugegeben, einen Parallelismus des Gedankens dar, aber es ist doch kaum denkbar, daß die ganze Geschichte vom Heldentode Simsons aus dieser mythischen Idee geflossen ist. Für den Erzähler vollends ist Simson geschichtliche Persönlichkeit; er will von einer solchen, nicht von einem astralen Vorgang berichten und er mutet auch seinen Lesern nicht zu, daß sie hinter seinen Worten etwas anderes suchen sollten. Ganz ähnlich steht es mit der Geschichte von Jephthas Tochter. Die Erzählung könnte an sich als nachträgliche Deutung der Sitte des viertägigen Klagens der Jungfrauen (Ri. 11, 40) gefaßt werden — der Ritus würde dann hier wie so oft seine Erklärung im Mythos (oder richtiger der Sage) finden. Aber der „Mythos“ resp. die Sage in der jetzigen Gestalt ist absolut nicht erklärt mit dem Hinweis auf die babylonische Ishtar und ihre Höllenfahrt oder auf deren astrale Grundlage. Auch hier bleibt die Frage bestehen: wie ist aus der Naturbeobachtung eine derartig konkrete Erzählung entstanden? Offenbar haben doch andere Bewußtseinsinhalte, andere Erzählungsstoffe weitaus mehr dazu geboten als gerade die Astralmythologie. Wenn es falsch und einseitig ist, die Patriarchengeschichte lediglich aus ethnologischen Ver-

hältnissen zu verstehen, so führt es auch vom Richtigen ab, wenn das astralmythologische System in so weitgehendem Maße beigezogen wird.

Damit soll nicht bestritten werden, daß dasselbe bei der Erklärung manchen alttestamentlichen Erzählungen und Daten berücksichtigt werden muß. Aber es sind m. E. nur wenige Punkte, in denen es deutlich nachwirkt, und die Stellung der biblischen Schriftsteller zu diesen Ideen ist, wie mir scheint, weit mehr eine negative als eine positive. Nicht aus der Astralmythologie positiv, sondern aus dem Gegensatz zu ihr sind die biblischen Erzählungen — teilweise — zu verstehen, wie dies übrigens gerade auch von H. Winckler nachdrücklich betont worden ist.

Ein Beispiel dafür ist Henoch mit seinen 365 Jahren. Ist aber der Henoch von Gen. 5 wirklich ein Sonnenheros, weil er so viel Jahre lebt, als der scheinbare Sonnenumlauf Tage beträgt? Daß eine astralmythologische Idee einwirkt, ist nicht zu bestreiten, aber wie weit und in welcher Weise, wird gewöhnlich gar nicht untersucht. Dem Schreiber von Gen. 5 ist er ohne Zweifel nur ein einzelner Frommer. Doch dürfen wir vielleicht die späteren Spekulationen der Henochapokalypse, die vermutlich schon früher im Volke umliefen, mit in Betracht ziehen. Danach kennt Henoch den Lauf der Gestirne, bereist die Unterwelt und alle verborgenen Orte der Erde und des Himmels und richtet die Engel; lauter Züge, die von Schamasch abgeleitet sein könnten. Nur Schamasch überschreitet die Gewässer des Todes vor den Inseln der Seligen, Schamasch steigt in die Unterwelt, er ist Richter und Gesetzgeber usw. Anderes mag von Nebo übertragen sein. Dies deutet man an mit den 365 Jahren. Also die mythologische Grundlage ist wohl vorhanden, aber in Gen. 5 ist sie verschwunden. Henoch ist ein Frommer, der zu Gott entrückt wird wegen seiner Frömmigkeit. Man geht kaum irre, wenn man hier eine bewußte Ablehnung der populären Mythologie findet.

Anders die 318 Knechte Abrahams. Eine derartige mythologische Anspielung befremdet in dem trockenen historischen Text von Gen. 14 sehr, und wenn „nachträgliche Abrundung“ vorliegt, so lag es doch wohl näher auf 354 abzurunden; daß Abraham ein Mondheros sei, ist für mich unannehmbar, da seine Wanderung unmög-

lich aus der Beobachtung des Mondlaufes heraus gesponnen sein kann.¹⁾ Die Aufenthaltsorte Ur und Charran stammen aus verschiedenen Quellen; die Annahme, daß die abrahamitische Religion dadurch als mit der älteren babylonischen Religion zusammenhängend hingestellt werden solle, liegt näher als die Annahme, daß hier Astralmythologie hineinverwoben werden solle. Die Gleichung abram = abu ilani, Vater der Götter, = Sin kann nicht als Beweisgrund anerkannt werden, da ein hebräischer Schriftsteller derartige babylonische Anspielungen schwerlich gemacht haben wird. Man hat vielmehr den Eindruck, als bemühte sich die Erzählung alles Mythologische oder an Mythologie erinnernde möglichst zu vermeiden.

In der Tat die nähere Beobachtung bestätigt überall den Eindruck, daß wie in der biblischen Urgeschichte alles Mythologische so viel als möglich vermieden wird, ebenso auch in der sonstigen Geschichtserzählung alle Mythologie ausgeschlossen werden soll. Ein Dichter wie der des Buches Hiob mag in seinem auf fremdem außerisraelitischen Boden spielenden Gedicht Anspielungen auf Mythologem machen, ein Prophet wie Ezechiel mag in seinen Drohworten gegen fremde Könige wie den Pharao von Ägypten oder gegen den König von Tyrus an mythologische Ideen anknüpfen, vgl. Ez. 28, 13 ff. und ähnliche Stellen, aber die Erzähler der Genesis und der alttestamentlichen Geschichtsbücher überhaupt wollen Geschichte bieten und an der Geschichte lehren. Was sie aber an der Geschichte lehren wollen, steht im Gegensatz zu der von Polytheismus durchdrungenen babylonischen religiösen Lehre, im Gegensatz zu Gestirnverehrung und Astralmythologie. Für P genügt der Hinweis auf Gen. 1, 14 ff., aber auch für einen Autor,²⁾ der so von Jahwe spricht, wie der Jahwist es tut, sind diese astralmythologischen Ideen keine passende Form des Ausdrucks mehr; wer in dieser klassischen Weise zu erzählen vermag, wie es Jahwist und

¹⁾ Daß Gematria des Wortes „Eliaser“, das den Zahlenwert 318 repräsentiert, hier vorliegt, ist m. E. wahrscheinlicher.

²⁾ Es handelt sich in den Patriarchenerzählungen allerdings um Stoffe, die lange gemeinsames Gut der Volksüberlieferung waren; zuletzt aber muß die uns vorliegende Form von bestimmten schriftstellerischen Individualitäten geprägt sein. Das zeigt Stil, Komposition und Tendenz der Erzählungen. Das „Volk“ erzählt nicht so.

Gelohst können, wird sich schwerlich solcher künstlichen Mittel bedienen, um zu sagen, was er sagen will. Das religiöse Bewußtsein Altisraels war kein günstiger Boden für die Verbreitung astralmythologischer Ideen. Wo wäre z. B. im alten Israel die Priester-schaft gewesen, die derartige astralmythologische Lehren pflegen konnte? Und in nachexilischer Zeit befand man sich ja erst recht in Opposition gegen heidnische polytheistische Religion und Weltanschauung. Kurz, es bleibt dabei: Nicht die zugrunde liegende Mythologie, sondern die Ablehnung, Vermeidung und Überwindung, die Ausscheidung und Beseitigung alles Mythologischen ist für das A. T. charakteristisch.


4. Zusammenfassend können wir sagen:

Im A. T. findet sich, wie überall, die einfache personifizierende Apperzeption und alle die psychischen Anlässe, die zur Mythenbildung zu führen pflegen. In einzelne erstarrte Vorstellungen und sprachliche Ausdrucksformen mythischen Ursprungs ist auch Sprache und Vorstellungsleben des israelitischen Volkes hineingewachsen. Die eigentümliche Geschichte der Religion dieses Volkes, insonderheit aber seine höhere Gottesanschauung bewirkten eine Umbildung der personifizierenden Apperzeption zu einer eigentümlichen unmythischen Naturbeseelung. Von Anfang an verhält sich die alttestamentliche Religion ablehnend gegen den Mythos und diese Ablehnung steigert sich bis zu direkter Opposition. Besonders deutlich tritt diese Opposition in der biblischen Urgeschichte zutage. Gottesanschauung und historische Auffassung der Religion überwinden und beseitigen das Mythische. Die biblische Urgeschichte ist nicht eine gereinigte Umbildung fremder, wesentlich babylonischer Stoffe, sondern ist eine weitergebildete Gestalt eines auch den entsprechenden babylonischen Mythen zugrunde liegenden einfacheren Bestandes an menschlichen Urerinnerungen. Speziell ist Gen. 1 in direktem Gegensatz gegen die babylonische Anschauung von der Entstehung der Welt geschrieben; und der babylonische Chaosmythos ist nur an wenigen Stellen des A. T. zur Erklärung beizuziehen. Überall ist das Mythische dabei nach Möglichkeit beseitigt und abgestreift. Die Entwicklung der Mythologie zur astralmythologischen Wissenschaft ist für Israel bedeutungslos geblieben; es ist dort weder zu einer selbständigen Verarbeitung noch zu einer weiter-

gehenden Verwendung dieser Ideen gekommen, weil die religiöse Grundlage, die Astralreligion, nicht nur fehlte, sondern direkt abgelehnt wurde. Soweit die alttestamentlichen Schriftsteller das babylonische astralmythologische System kennen, stehen sie demselben ablehnend gegenüber. In den meisten Fällen ist es zur Erklärung entweder gar nicht beizuziehen, oder es ist die Darstellung aus dem Gegensatz gegen dieses System zu verstehen.

D. Köberle.

Weissagung und Erfüllung.

s ist nicht fernliegend, die Literatur des Volkes Israel mit einer Landschaft zu vergleichen. Dann bilden die erzählenden Partien dieser Literatur gleichsam das grundlegende und hier und da als Felsgestein zutage tretende Erdgerippe. Ferner die fordernden oder legislativen Teile dieser Literatur ziehen sich dann als Wege und Pfade durch diese Landschaft, und gleichen endlich die weissagenden Teile dieser Literatur dann nicht den grünen Flächen, die rechts und links von den Wegen das Auge des Wanderers unwillkürlich — nach einem inneren Wechselverhältnis zwischen Farbenwirkung und Augenbedürfnis — auf sich lenken? Diese grünen Flächen innerhalb des einer erhabenen Gebirgslandschaft gleichenden israelitischen Schrifttums, diese in die Zukunft weisenden Partien dieser Literatur sind es nun, die jetzt in dieser Studie auch unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf sich ziehen sollen, und der Haupt Gesichtspunkt, unter dem wir die Weissagung diesmal betrachten wollen, soll der geschichtliche sein.

Die Beziehung der Weissagung zur Geschichte ist überhaupt eines der allerwichtigsten Probleme. Denn es gilt, erstens die Frage zu beantworten, ob die Weissagung in der Geschichte ihre Quelle besitzt. Nun gut, lassen wir uns nicht die Zeit gereuen, um auf diese erste Frage eine Antwort zu suchen!

Blicken wir zu diesem Zwecke z. B. hin auf jene Szene, wo Elia auch einem Könige die Sentenz entgegenzuschleudern wagte „An der Stätte, wo Hunde das Blut von Naboth geleckt haben, sollen auch Hunde dein Blut lecken“ (1. Kön. 21, 19)! War sie

aus dem Geschichtsverlauf geschöpft? Oder war der Geschichtsverlauf etwa die Quelle für jenen Micha ben Simla, der dem Könige Ahab vor dem Kriegszuge den schlimmen Ausgang voraussagte (1. Kön. 22, 14—17)? Er ließ sich eher ins Gefängnis werfen, als daß er die ihm gewordene Gewißheit unterdrückt hätte und ein „politischer Agent“ geworden wäre, wie H. Winckler die alttestamentlichen Propheten in mehreren Schriften genannt hat.¹⁾ Wie klar klingt ferner auf diesem Punkte das Zeugnis der Tatpropheten mit den Aussprüchen der Schriftpropheten zusammen! Denn der älteste unter diesen, die markante Gestalt des früheren Rinderhirten Amos, betonte: „Mein Allherr, der Ewige (= Jahve), tut nichts, außer er hat sein Geheimnis den Propheten enthüllt, die seine Knechte sind“ (3, 7).²⁾ Einer der nächsten in der Prophetenreihe sodann, der glänzende Redner Jesaja, klagt freilich seine Zeitgenossen, die über den weltlichen Interessen das religiöse vergaßen, mit den Worten an: „Auf das Tun des Ewigen blicken sie nicht, und das Werk seiner Hände haben sie nicht gesehen“ (5, 12). Aber wollte Jesaja da die Nichtpropheten sich in bezug auf den Quellpunkt der religionsgeschichtlichen Erkenntnis gleichstellen? Keineswegs, sondern die Nichtpropheten tadelte er, weil sie aus den vorhandenen Tatsachen, aus dem schon sich vollziehenden Geschichtsverlauf keinen Schluß auf Gottes Wirksamkeit ziehen wollten. Aber für Jesaja selbst war die auch ihm wohl bekannte menschliche Weisheit keineswegs die Quelle seiner prophetischen Einsicht. Er rief denen, die bloß in ihren Augen weise sind, ein Wehe zu (5, 21). Er trennte sich ausdrücklich von den Propheten, die das Volk für seine Weisen hielt (29, 14). Er schöpfte aus der Gottesweisheit, von der er und seinesgleichen wußten, daß sie

¹⁾ Vgl. die eingehende Untersuchung dieses Punktes in meinem Schriftchen „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel [auch des A. L.]“ 1905 (bei Rielmann in Stuttgart), S. 55.

²⁾ Auch Cornill hat in „Der israelitische Prophetismus“ (S. 43) darauf hingewiesen, daß die Macht und die vorderasiatische Stellung Assyriens zur Zeit von ca. 760 nicht derartig war, daß „die nüchterne Beobachtung“ der Zeichen der Zeit (Budde, Die Religion des Volkes Israel, S. 128) natürlicherweise zur Androhung der Deportation (Amos 5, 27; 9, 4) führen konnte. Auch Smend erkennt an diesem Punkte der prophetischen Wirksamkeit ein göttliches Geheimnis an (Alttestl. Religionsgeschichte, S. 164).

alle menschliche Weisheit himmelhoch überragte. Im Bewußtsein, vom allwissenden Gottesgeiste erfaßt und gleichsam armiert zu sein (8, 11), rief er den Politikern seiner Zeit zu: „Fasset einen Plan, und es werde nichts daraus!“ (8, 10) oder „Wehe denen, die verborgen sein wollen vor dem Herrn usw.!“ (29, 15). Als Organ des göttlichen Geistes beklagte er sich, daß er in Angelegenheiten der Theokratie nicht zu Räte gezogen werde (31, 2). Die Propheten haben ja auch überhaupt nicht Schlußfolgerungen mitgeteilt, die sie aus der jedesmaligen geschichtlichen Situation abgeleitet gehabt hätten. Denn nicht bloß beteuerten sie immer wieder: „Nicht aus unserem Herzen d. h. nicht aus unserer Denkwerkstätte“ (Jer. 23, 16 usw.), nein, die tatsächliche Beschaffenheit ihres Verhaltens und Redens bestätigt dies. Denn beim Anmarsche der Syrer und Ephraimiten gegen Jerusalem (ca. 733) sah menschliche Klugheit keinen Ausweg, und sogar des Königs Ahas Herz zitterte „wie die Bäume beben im Walde“ (Jes. 7, 2). Aber Jesaja zitterte nicht mit, sondern er verkündete, daß dem Ahas als Glaubenslohn Errettung von seinen Feinden zuteil werden solle (7, 9). Als ferner in dem großen Jahre 701 die Assyrier Jerusalem belagerten, da sagte Jesaja die Befreiung voraus (29, 1 ff.) und verkündete die Vernichtung des Assyrierheeres durch einen „Nicht-Mann“ (d. h. durch eine übermenschlichen Macht) und, wie er es vorausgesagt (31, 8), so ist es gekommen (37, 36).¹⁾ Ja, die alttestamentliche Prophetie verhält sich zum Tatsachengang der Geschichte wie die Morgenröte, die dem aus ihrem Schoße geborenen Tage auf schnellen Flügeln voraneilt. Die alttestamentliche Prophetie verkündet, wie es auch ausdrücklich an einer Stelle heißt, „Ereignisse, bevor sie sproßten oder keimten“ (Jes. 42, 9). Die Geschichte zur Quelle

¹⁾ Übrigens ist die Überzeugung, daß in der prophetischen Literatur des A. T. Fälle von wirklichem Vorauswissen vorliegen, auch z. B. von folgenden neueren Gelehrten ausgesprochen worden: Dillmann, Die Propheten in ihrer politischen Wirksamkeit, S. 14; Bleek, Einleitung ins A. T., S. 435; Driver, Sermons on Subjects concerning the O. T., p. 110; Rud. Kittel, Prophetie und Weissagung (1899), S. 17; v. Drelli, Allgemeine Religionsgeschichte (1899), S. 264 f.; Sam. Ötli, Die Propheten als Organe der Offenbarung Gottes (1904): „Wer sich in die Propheten versenkt, der muß das Sonnenlicht der göttlichen Offenbarung und Liebe in ihnen erkennen.“

der alttestamentlichen Weisagung zu machen, steht daher ebenso sehr im Widerspruch zu den eigenen Äußerungen der Propheten über die Herkunft ihrer speziellen Erkenntnisse — man vergleiche noch das „ich habe gehört“ Jesajas 28, 22 —, wie auch im Widerspruch zu ihrem Gesamtbewußtsein, sogar über die sonstigen Amtsträger und Weisen ihres Volkes hinauszuragen und Herolde der Gottheit zu sein.¹⁾

Zweitens während aber die alttestamentliche Weisagung in der Geschichte nicht ihre Quelle besaß, hatte sie in ihr allerdings eine Parallele.

Die Prophetie ging ja zunächst in ihrer Darstellungsform mit dem Verlauf der Sprachgeschichte parallel. Da dies keineswegs bloß kulturgeschichtlich interessant, sondern auch für die Kritik der Prophetenschriften von grundlegender Wichtigkeit ist, so sei es mir gestattet, auch diesen Punkt durch einige Beispiele zu erläutern!

Im Prophetenbuche des Amos wird das Pronomen „ich“ zehnmal durch anokhi (2, 9 f. 13; 4, 7; 5, 1; 6, 8 (hier dreimal) 7, 14; 9, 9) und nur einmal durch ani (4, 6) ausgedrückt, aber im Buche Haggai treffen wir kein anokhi, sondern nur vier ani (1, 13; 2, 4. 6. 21). Nun wird auch nur anokhi im Dekalog und fast nur im Bundesbuch gefunden und in den Büchern Samuelis, die nach aller Urteil viele alte Quellen enthalten, stehen anokhi und ani noch im Verhältnis von 48 zu 50 zueinander, während beide Wörter schon in den Büchern der Könige sich wie 9:45 und in der Chronika wie 1:30 verhalten. Wie deutlich tritt da also der Parallelismus zwischen der Form der Weisagungen und der Geschichtserzählungen zutage! — Ebenderselbe Gleichlauf zeigt sich aber

¹⁾ Wenn daher neuerdings F. Wille in seinem sonst wichtigen Buche „Jesaja und Assur“ (1905), S. 96 sagt, daß „die Auslegung der geschichtlichen Offenbarung Gottes zu den Aufgaben der alttestamentlichen Prophetie gehörte“ oder daß „die Befähigung, die scheinbar zufälligen Zeitereignisse im Lichte der Leitung durch eine höhere Hand zu sehen und zu begreifen, auch eine Gabe von Gott ist (cf. Jes. 9, 7—20; Am. 4, 6—11)“, so muß ich urteilen, daß auch dies schon zuviel behauptet ist, weil dafür in den eigenen Aussagen der Propheten — auch in den beiden angeführten Stellen — kein positiver Anhalt, aber dagegen gar manches Hindernis vorliegt, wie oben erwiesen worden ist.

auch z. B. in bezug auf den Gebrauch der Elemente der sogenannten *dialectus poetica* oder, wie man besser sagt, des höheren *genus dicendi*. Zu ihnen gehören ja z. B. Reste der alten Kasuzendungen und klangvollere Auslaute überhaupt. Davon treffen wir nun *chajethô* „Lebewesen“ z. B. Gen. 1, 24 (in den der Gottheit in den Mund gelegten Worten), ferner Zeph. 2, 14; Jes. 56, 9, oder *genûbethî* „Gestohlenes“ Gen. 31, 39 (hier das einzige Mal in gewöhnlicher Prosa!); Jes. 1, 21 usw., oder alte Affixative wie *emáthâ* „Schrecken“ Exod. 15, 16; Jes. 8, 23 usw., oder endlich *wegeraschtâmô* „und du sollst sie vertreiben“ im Bundesbuch Exod. 23, 31, hier wieder das einzige Mal in gewöhnlicher Prosa! Aber findet man nur eine einzige derartige Form in den Prophetenreden von Haggai, Sach. 1—8 und Maleachi? Nein, und hieran sieht man überdies zugleich, daß die neuerdings so viel verkündete Meinung, daß die Prophetien nur Poesien seien, unbegründet ist, denn Gedichte, die nach anderen Anzeichen aus späterer Zeit stammen, zeigen trotzdem Bestandteile der *dialectus poetica*.¹⁾ Endlich sei nur noch daran erinnert, daß die größere Gedrungenheit der jesajanischen Diktion und die schlaffere Wortfülle Hesekiels schon von den Alten bemerkt worden ist. Denn eine Stelle im Talmud lautet: „Alles was Hesekiel — nämlich bei seiner Berufungsvision — gesehen hat, hat auch Jesaja gesehen, aber Hesekiel mit den Augen eines Dörflers, der den König gesehen hat, aber Jesaja mit den Augen eines Städters, der den König gesehen hat“ und — so meint der Talmud — nur einen knappen Bericht darüber gibt (bab. Chagîga 13 b). Der Sinn ist: die Schilderungen, die in Hesekiels Buch gelesen werden, sind wortreicher gestaltet, als man es im Buche Jesajas findet, und ein Blick z. B. auf die Schilderung der Berufungsvision Hes. 1, 3—2, 3 und Jes. 6, 1—8 wird die Richtigkeit dieser talmudischen Beobachtung bestätigen. Auch diese letzterwähnte Verschiedenheit im formalen Charakter der Reden Jesajas und Hesekiels stehen aber in Parallelismus zur allgemeinen Entwicklung des Stils der hebräischen Autoren, wie ich in einer Skizze der Geschichte des Pleonasmus im hebräischen Schrift-

¹⁾ Diese Sache ist bis ins einzelinste mit Angabe aller Stellen nachgewiesen in meiner „Stilistik, Rhetorit, Poetik, komparativisch in bezug auf die Bibel (auch das N. T.) dargestellt“, S. 277 ff.

tum nachgewiesen zu haben meine (Stilistik usw., S. 173—177). Wie wichtig aber dieser sprachgeschichtliche Parallelismus zwischen den Geschichtsbüchern und den Prophetienbüchern gegenüber der extremen neuesten Herabdatierung aller Prophetenschriften oder wenigstens vieler Bestandteile derselben ist, kann leicht durchsicht werden, ist von mir aber auch schon anderwärts entfaltet worden.¹⁾

Ferner auch der geschichtliche Hintergrund der Weissagungen zeigt in seinem Wechsel eine bemerkenswerte Korrespondenz mit dem Fortschritt der historischen Ereignisse. Denn in den prophetischen Büchern des Alten Testaments, wie sie nach ihren eigenen Zeitangaben aufeinanderfolgen, spiegelt sich folgende Reihe von Hauptereignissen der politischen Geschichte wieder. In den Tagen des Amos bestand noch ein Kreis von unabhängigen Staaten rings um Israel und unter ihnen das Königreich Damaskus an erster Stelle (Am. 1, 3 ff.). Nach Am. 7, 9 ff. bildete auch das Königreich Israel damals noch eine selbständige politische Größe. Die Bücher Amos (man vergleiche 5, 27) und Hosea (9, 3; 10, 6; 12, 2) bieten ferner nur mehr oder weniger dunkle Hinweise auf Assyrien als die Macht, welche das Strafgericht an dem pietätslosen Volke des Ewigen vollziehen soll. Aber in den Reden Jesajas (7, 20 ff.; 10, 5 usw.) treten diese Hinweise mit vollständiger Deutlichkeit auf. In diesen Reden ist — als etwas den Zeitgenossen Bekanntes — auch das nebenbei berührt, daß die Residenzstädte Damaskus und Samaria eine Beute der Assyrer geworden sind. Dies schallt uns aus der Frage „Ist nicht Samaria gleich Damaskus?“ (10, 9) entgegen, und infolgedessen wird das Königreich Juda als das einzige erwähnt, das damals noch relativ unabhängig von Assyrien war (28, 5 ff.). In den Reden Nahums und Jeremias dagegen sehen wir das assyrische Reich stürzen und Babylon als die Beherrscherin Vorderasiens emporsteigen. Das babylonische Exil sodann, daß Jeremia anzukündigen hatte (25, 11), hat Hesekiel selbst erlebt (1, 1 ff.), und endlich Haggai (1, 2: pachehâth „Statthalter“) und Maleachi (1, 8: pechchathekha „dein Statthalter“) erwähnen den Vertreter der persischen Oberherrschaft, der an die Stelle des davidischen Königs getreten war.

¹⁾ In meinem Schriftchen „Alttestl. Kritik und Offenbarungsglaube“ (1904 bei Edw. Ruge, Groß-Dichterfelde; 90 Pf.).

Nun diese Ereignisse, welche die Hauptlinien vom weltgeschichtlichen Hintergrund der Weisfagungen bilden, sind auch nach außerbiblischen Geschichtsquellen nicht nur wirklich geschehen — denn auch dies zu bemerken, ist gegenüber der neueren extremen Zweifelsucht betreffs biblischer Dinge nicht überflüssig —, nein, diese Ereignisse sind auch nach außerbiblischen Überlieferungen in ebender selben Reihe aufeinander gefolgt. Denn die Keilschriften berichten, daß König Ahab als Bundesgenosse von Damaskus in der Schlacht bei Karkar 854 v. Chr. besiegt wurde.¹⁾ Sodann wird König Jehu (2. Kön. 9, 2 ff.; Hos. 1, 4) im Jahre 842 als tributzahlend in den assyrischen Nachrichten erwähnt.²⁾ Die assyrischen Berichte erwähnen ferner indirekt den sogenannten syrisch-ephraimitischen Krieg (2. Kön. 16, 5; Jes. 7, 1 ff.). Denn wir lesen in ihnen, daß Tiglath-Pileser III. (2. Kön. 15, 29) auf den — freilich unpatriotischen — Hilferuf des Königs Ahas nach Vorderasien zog, Damaskus unterwarf (731 v. Chr. nach Winckler, Geschichte Israels, Bd. 1, S. 168)³⁾ und in das Königreich Israel einrückte⁴⁾ — parallel zu Jes. 7, 15 ff. (vgl. auch Keilschriften und A. T. 1903 S. 266). Auch der Sieg, den Sanherib (705—681) bei Altsa im südwestlichen Palästina über die südlichen Heerscharen davontrug (701 v. Chr.), die als Bundesgenossen Judas heranrückten (2. Kön. 19, 9; Jes. 37, 9), ist in den assyrischen Annalen berichtet (Keilschr. Bibl., Bd. 2, S. 93), wenn auch darin die Niederlage mit Stillschweigen übergangen ist, die Sanherib darauf an Ägyptens Grenze bei Pelusium erlitt (Jes. 37, 36; Herodot 2, 141).

In dieser Weise könnte man fortfahren, den Parallelismus aufzuzeigen, der zwischen dem Inhalt der prophetischen Reden und dem Gange der Völkergeschichte besteht. Aber wichtiger ist es, die Sphäre dieses Parallellaufens und seinen inneren Grund ans Licht zu stellen. Das richtige Urteil über diese beiden Punkte scheint mir das folgende zu sein.

¹⁾ Keilschriftliche Bibliothek, herausgegeben von Eberhard Schrader und anderen, Bd. 1 S. 173.

²⁾ Keilschriften und A. T., 3. Aufl. 1903, S. 44.

³⁾ „Den Tribut des Resin vom Lande Syrien-Damaskus empfang ich“ (Keilschriftliche Bibliothek, Bd. 2 S. 30 f.).

⁴⁾ „Pelasch, ihren König, tötete ich“ (Keilschriftliche Bibliothek, 2, 32 f.).

Dieser inhaltliche Parallelismus von Geschichte und Weissagung besteht nur darin, daß die Weissagung ebendieselben Ereignisse und Zustände berühren mußte, die in der Zeitgeschichte des betreffenden Propheten geschahen oder sich geltend machten, und daß die Gottessprecher hauptsächlich die in ihrer Zeit dominierenden Weltmächte entweder zu bedrohen oder als Strafvollstrecker des Weltgeschichtslenkers zu besprechen hatten. Der ideelle Anlaß dieses parallelen Ganges von Weissagung und Geschichte lag aber in der Bestimmung jeder Prophetie, daß sie von den Zeitgenossen des betreffenden Propheten verstanden werden und einen Einfluß auf sie gewinnen könne. Die Prophetenreden konnten aber den Hörern des betreffenden Gottessprechers nur dann verständlich sein, wenn die Institutionen, Zustände, Personen und Völker, die in den Prophetien als Mittel der Veranschaulichung gebraucht wurden, in dem Zeitalter des betreffenden Sprechers (Nabi') auch wirklich existierten.

Die wichtigste positive Beziehung der Weissagung zur Geschichte liegt aber darin, daß sie selbst eine Geschichte durchlaufen hat.

Ja, die Weissagung hat auch selbst — in der Dauer ihres Daseins, in ihren Organen und ihrem Inhalt — eine Geschichte gehabt. Sie hat zu einer Zeit begonnen, hat eine Reihe von Jahrhunderten durchlaufen und hat ihren Mund geschlossen, als sie ihr Amt verwaltet hatte. Sie hat auch ihren Inhalt nicht mit einem Male ausgesprochen, sondern ihn in einem langen Zeitraum durch viele Herolde entfaltet. Oder lassen sich nicht wirklich einzelne Schritte unterscheiden, welche die Entfaltung der Prophetie vorwärts getan hat? Nun betrachten wir doch, um darauf eine Antwort zu finden, die Weissagung in bezug auf die Hauptmomente ihres Inhaltes! Da fällt uns der Reihe nach folgendes ins Auge.

Erstens hatten die Propheten je länger desto mehr zu enthüllen, daß der Plan ihres Gottes dahin ziele, ein geistiges Reich der wahren Religion und Sittlichkeit aufzurichten. Was schon mit dem ersten Besitztum der Patriarchen im Lande Kanaan — nämlich der Grabeshöhle bei Hebron¹⁾ — über die wahre Beziehung zwischen

¹⁾ Dieser erste und bleibende Bestandteil des Patriarchenbesitzes in Kanaan ist fünfmal erwähnt: Gen. 23, 17; 25, 9; 35, 27; 49, 30; 50, 13.

dem speziellen Gottesreich und der Erde angedeutet sein konnte, dies ist dann in der Prophetie immer klarer verkündet worden. Daß dem Königtum des Ewigen die Form eines weltlichen Staates nicht vollkommen adäquat sei, liegt ja auch in den prinzipiellen Worten von dem priesterlichen Königreich Israels Exod. 19, 5 f. (vgl. 15, 18; Deut. 18, 15; 33, 8—11), und in der Weigerung Gideons, eine Fürstenherrschaft über Israel zu übernehmen (Richt. 8, 23). Dies war das im Plane Gottes liegende Ideal. In der späteren Zeit hat allerdings die Geduld Gottes das menschliche Königtum zugelassen (1. Sam. 8, 7—9), und die Güte Gottes hat dieses Königtum, nachdem es einmal zugestanden worden war und in David einen relativ gottesfürchtigen Träger gefunden hatte, auch mit seiner Hilfe unterstützt. Aber in der Periode, wo das assyrische Weltreich seine Eroberungstendenz in ungeshminkter Weise enthüllte, war die Zeit gekommen, die richtige Beziehung des speziellen Gottesreiches zu den Weltreichen in ein noch volleres Licht zu rücken. Denn Jesaja hatte zu verkündigen: „Im Stillehalten und Vertrauen sollte bestehen eure Heldenhastigkeit“ (30, 15), und gemäß dem Zusammenhang der Stelle ¹⁾ bedeutet dies: im Verzicht auf das Rivalisieren mit den Weltmächten — folglich in der Pflege der religiös-sittlichen Interessen — sollte die höchste Aufgabe der Gottesreichsbürger bestehen. Diese leuchtende Direktive wurde dann noch deutlicher enthüllt, als der Thron der Davididen im babylonischen Exil dahinsank und nach der Rückkehr des Jahvevolkes nicht wieder aufgerichtet wurde, auch der letzte Prophet Maleachi ohne eine Miene des politischen Widerstrebens von dem persischen Statthalter (1, 8) sprach.

Zweitens wurde das Auge der Prophetie mehr und mehr dafür geöffnet, die übermenschliche Ausrüstung des zukünftigen Beherrschers des Gottesreiches zu erschauen. Kein Zweifel, der Glanz der davidischen Herkunft des künftigen Königs verblaßte (Jes. 11, 1; Mi. 5, 1) und die Erwähnung der davidischen Familie als des Ausgangspunktes dieses Herrschers trat später etwas zurück (vgl. Jes. 55, 3—5) und fehlt in Maleachis Buch ganz und gar. Aber um so mehr wurde die göttliche Seite seiner Begabung beleuchtet

¹⁾ Vgl. Jes. 30, 1 und 16 und den gleichzeitigen Satz Sach. 9, 10!

(Jes. 7, 14; 8, 10; 9, 6 f.; 11, 2) und seine Gemeinschaft mit Gott angedeutet (vgl. Sach. 12, 10; aber deutlicher in Mal. 3, 1).

Drittens wurde zu gleicher Zeit das Bild vom Amt und Werk des Vermittlers der Vollendungsperiode des Gottesreiches voller offenbart. Oder ist der, dem früher die Titel eines Helden (Num. 24, 17) oder eines mosegleichen Propheten (Deut. 18, 15) oder eines Königs (2. Sam. 7, 11—16 usw.) zugeschrieben wurden, dann nicht auch ein Priester genannt (Ps. 110, 4; Sach. 6, 13)? Haben die Propheten nicht je länger desto deutlicher auch auf das Leiden des zukünftigen Erretters hingedeutet? Die klarsten Spuren dieses besonders bemerkenswerten Teiles vom Inhalte der alttestamentlichen Weissagung finden sich in folgenden Stellen. In Jes. 11, 1 und Mich. 5, 1 ist gesagt, daß der vollkommene Sproß der davidischen Dynastie ein Teilnehmer an den Katastrophen sein soll, die über diese Familie verhängt werden mußten. Er entspringt nicht aus dem Gipfel, sondern aus der Wurzel (Jes. 11, 1) und wird nicht in der Residenzstadt Jerusalem, sondern in dem Heimatstädtchen des Stammvaters Isai geboren (Mi. 5, 1). Ferner in Sach. 9, 9 wird der vollkommene König als ein solcher charakterisiert, der demütig auf dem Reittier des Friedens seinen Einzug halten soll. In Jes. 53, 2 ff. endlich finden wir ein rührendes Bild von dem Lamm gezeichnet, das für anderer Sündenschuld zur Schlachtbank geführt wird und dabei nicht einmal zur Klage seinen Mund aufthut. Auch wird ja von drei Propheten angekündigt, daß nur die Niederstampfung der Menschheitschuld den Boden bereiten kann, auf dem die Pfeiler des — neuen — Friedensbogens zwischen Gott und Menschheit sich erheben werden: Mich. 7, 19; Jer. 31, 34 b; Hes. 36, 25.

Ein vierter Hauptzug endlich in dem erhabenen Gemälde, welches uns von Gottes speziellem Königreich innerhalb des A. T. gezeichnet wird, ist die immer mächtiger sich erhebende Signalstange (bei Luther: Panier Jes. 11, 10 usw.), die alle Völker immer deutlicher zum Eintritt in das Gottesreich herbeiwinkt. Dieses Ziel der Gottesreichsgeschichte war allerdings auch früher nicht unbekannt (Gen. 3, 15; 12, 3 b; Jes. 2, 2—4; Mi. 4, 1—3 usw.; Sach. 8, 23), aber nie ist diese Verheißung mit mehr Klarheit ausgesprochen worden, als in dem Gotteswort: „Vom Aufgang der Sonne bis

zu ihrem Niedergang soll mein Name herrlich werden unter den Heiden" (Mal. 1, 11).

In vierfacher Hinsicht also ist es uns deutlich vor Augen gestellt worden: auch die Weissagung selbst hat eine Geschichte gehabt. Es hat Gott nicht gefallen, durch einen einzigen Propheten seinen ganzen Heilsplan zu enthüllen. Vielmehr hat er eine ziemlich ausgedehnte Reihe von Interpreten seiner Zielpunkte in die religionsgeschichtliche Bahn gedrängt — aus Jeremias Worten „Herr, du hast mich überredet usw.“ (20, 7) hören wir dies am deutlichsten heraus — und hat durch sie sein Volk weiter leiten lassen. Welchen Zweck die Gottheit dabei verfolgte? Dies wird, soweit es nicht durch die Vorführung der Tatsachen selbst unmittelbar in die Augen gesprungen ist, wohl am natürlichsten im Zusammenhang mit der Betrachtung der Zukunftsgeschichte der Weissagung erörtert werden. Diese Betrachtung fordert nunmehr aber gebieterisch ihr Recht. Mit stürmischer Gewalt drängt sich uns, nachdem wir die Beziehung der Prophetie zur Geschichte soweit verfolgt haben, die Frage auf, welches Schicksal die Weissagung im weiteren Fortgang der Geistesgeschichte gehabt hat. Diese Frage ist aber schließlich keine andere, als diese, ob die alttestamentliche Weissagung ihre Erfüllung im Christentum gefunden hat, und deshalb bietet sich für diesen zweiten Hauptteil unserer gegenwärtigen Untersuchung kein geeigneterer Ausgangspunkt, als dieser, daß zunächst

erstens dargelegt wird, wie Jesu Werk sich zur alttestamentlichen Weissagung gemäß seiner eigenen Absicht und nach seinen positiven Leistungen faktisch verhielt.

Um auf diese Frage die richtige Antwort zu finden, ist nun schon dies nicht ohne Bedeutung, daß Jesus selbst sich nicht ausdrücklich einen Propheten genannt hat. Gewiß ist er von den Leuten zu Nain als ein großer Prophet anerkannt worden (Luk. 7, 16) und ebenso sagte die Volksmasse ein anderes Mal von ihm: „Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll“ (Joh. 6, 14). Auch Stimmen aus dem Jüngerkreise Jesu fanden in ihrem Meister die Verheißung eines dem Mose gleichen Propheten (Deut. 18, 15) erfüllt: Joh. 1, 46; Apg. 3, 22; 7, 37 ff. Aber Jesus selbst hat den Ausdruck „Prophet“ von sich fast nur inso-

fern gebraucht, als er das Sprichwort „ein Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande“ (Matth. 13, 57 usw.) auf sich bezog. Er tat dies aber nur ebenso, wie er vorher das Sprichwort „Arzt, hilf dir selber!“ auf sich angewendet hatte (Luk. 4, 23 f.). Freilich hat er auch die Tätigkeiten vollzogen, durch welche die Propheten das spezielle Gottesreich fördern durften: er hat gelehrt, er hat auch von der Zukunft seines Reiches gesprochen und er hat Wunder getan. Aber mit alledem wurde er nicht bloß ein Prophet und folglich nicht einfach ein Prophet. Daraus mag jener noch wenig beachtete Umstand sich erklären, daß Jesus selbst sich den Titel eines Propheten nicht direkt gegeben hat.

Wie er schon Johannes den Täufer als seinen Vorgänger, der die Schwelle des von Christo gestifteten wahren Gottesreiches nur berührt hatte, doch für mehr als einen Propheten erklärte (Matth. 11, 9), so reichte er sich selbst noch viel weniger an die Prophetenreihe an. Welch deutliche Veranschaulichung dieses Verhältnisses Jesu zu den Propheten leuchtet aus Luk. 4, 16 ff. heraus! Dort wird erzählt, daß er in der Synagoge zu Nazareth als Vorleser und Redner auftrat. Als er nun die Stelle Jes. 61, 1 f. gelesen hatte, da sagte er nicht etwa so: Welche herrliche Weissagung! Wenn unser Gott sie in Erfüllung gehen lassen wird, dann wird dies und das geschehen. Nein, er setzte die Reihe der Propheten nicht fort. Er spann den Faden der Verheißungsperiode nicht weiter. Er setzte ihr einen Schlußpunkt und sagte: heute ist diese Schriftstelle verwirklicht, indem ihr mich vor euch stehen seht und reden hört. Also jahrhundertlang hatte sich die Zeit der Weissagung und des Wartens wie eine weite Ebene ausgedehnt, da auf einmal stieg das Bewußtsein Jesu einem Bergkegel gleich am Rande der Ebene empor. Daher ist es geschehen, daß der Titel „Prophet“ in bezug auf Jesus in den anderen neutestamentlichen Schriften vermieden ist.¹⁾ Daher ist Jesus in Hebr. 1, 1 ausdrücklich den Propheten entgegengestellt. Daher ist er in Joh. 1, 18 als der einzige vollkommene Offenbarungsvermittler bezeichnet. Daher hat er auch — um dies hier gleich hinzuzufügen — seine ersten Jünger nicht „Propheten“ genannt. Er hat vielmehr

¹⁾ Auch in Apg. 2, 22; 3, 13; 7, 52; 13, 27.

„Gesandte“ oder Sendboten gewählt. Er brauchte in erster Linie Zeugen — „Zeugen bis ans Ende der Erde“ (Apg. 1, 8). Nicht stumm bleiben durfte die Kunde von dem, was er geleistet hat und was durch ihn begründet worden war.

Denn er hat ein Gottesreich als durch ihn begründet bezeichnet. Er hat ja nicht bloß erklärt, daß der in Jes. 61, 1 f. verheißene geistgesalbte Heiland und Erlöser in ihm gekommen sei (Luk. 4, 21). Er hat auch nicht bloß die Frage des Johannes, ob er der sei, der da kommen solle, durch den Hinweis auf seine Heilandswerke bejaht (Matth. 11, 5 f.) und in scharfer Auseinandersetzung mit den Pharisäern den Tatbeweis dafür erbracht, daß das Himmelreich ja gekommen sei, indem er seine guten übermenschlichen Werke durch den Geist Gottes vollbringe (12, 28). Er hat auch ferner in Gleichnissen vom Säemann sich als den tatsächlichen Begründer des Himmelreiches dargestellt (13, 3 ff. 24 ff. usw.). Er hat weiterhin auf die Frage von Pharisäern, wann das Reich Gottes erscheinen werde, geantwortet, das Reich Gottes komme nicht so, daß dessen Begründung mit den äußeren Sinnen hätte beobachtet werden können, vielmehr existiere das Reich Gottes schon — in seiner Person, seinen Leistungen und dem von ihm ausgestreuten Samen — mitten unter ihnen (Luk. 17, 20). Er hat ja auch ausdrücklich von seinem Reiche gesprochen und sich als dessen König bezeichnet (Joh. 18, 36 f.), wie er auch anderwärts das einstige Sitzen zu seiner Rechten und Linken nicht etwa als einfach unmöglich hingestellt hat (Matth. 20, 23). — Jesus hat ferner nicht etwa bloß einmal ausdrücklich erklärt, daß er gekommen sei, um sein Leben zu einem Loskaufspreis für viele dahinzugeben (Matth. 20, 28). Er hat auch nicht bloß mit Worten von seinem Blut als dem Blute des neuen Bundes gesprochen (26, 28). Er ist vielmehr in bitterster Wirklichkeit das Lamm geworden, das da „fürwahr trug unsere Sünden und auf sich lud unsere Schmerzen“ und mit dem Rufe „Es ist vollbracht“ seinen Geist in seines Vaters Hände befehlen durfte. Folglich soll nach Jesu wirklicher Absicht in seinem Werk, in seinem Reden, Tun und Leiden, ein Abschluß der Weissagungsperiode vorliegen, eine Realisierung der Weissagung dargeboten sein, und es entspricht ganz den Erklärungen Christi an die nach Emmaus wandern-

den Jünger, denen er „von Mose und allen Propheten an alle Schriftstellen auslegte, die von ihm gesagt waren“ (Luk. 24, 27), wenn über ihn geschrieben worden ist: „Alle Gottesverheißungen sind Ja in ihm und sind Amen in ihm“ (2. Kor. 1, 20).

Aber ist diese Erfüllung der Weissagungen auch anzuerkennen? Wir müssen so ja mindestens der Judenthums wegen fragen. Ist die von Jesus heraufgeführte Erfüllungsperiode auch wirklich die gottgewollte? Das ist die nächste Frage, die es nun zweitens zu erörtern gilt, und meine Erwägungen haben mich folgende Antwort auf diese Frage finden lassen.

Gewiß das Werk Jesu entspricht nicht mechanisch der ganzen Summe von Aussagen, die im Alten Testament sich auf die Zukunft des Reiches Gottes beziehen. Aber konnte denn dies überhaupt sein? Nein, eine solche mechanische oder, wie man noch richtiger sagen dürfte, arithmetische oder additionsmäßige Korrespondenz zwischen Christi Werk und den alttestamentlichen Weissagungen ist mit Unrecht von manchen Kreisen in älterer und neuerer Zeit hie und da erwartet worden. Ein solches mechanisches Siche decken von Christi Leistung mit den auf die Zukunft des Gottesreiches bezüglichen Aussprüchen des Alten Testaments war einfach gar nicht möglich. Und warum? Nun weil das alttestamentliche Zukunftsbild des Gottesreiches in sich selbst keine mechanisch einheitliche Größe ist. Ja, die Weissagung ist selbst nicht in allen ihren Teilen mit sich äußerlich identisch. Die alttestamentliche Weissagung ist vielmehr ein Organismus. Sie hat mindestens — um jetzt nur soviel als die Hauptsache hervorzuheben — zwei Seiten, eine materielle und eine ideale, eine irdischartige und eine himmlischgerichtete usw., wie zum Teil schon durch die oben vorgelegte Skizzierung von Hauptmomenten der Weissagung erwiesen ist (S. 930), wie aber auch sofort durch Vorführung von Tatsachen wieder zum Bewußtsein gebracht werden soll. Es ist also nur die Frage, auf welcher Seite innerhalb der alttestamentlichen Weissagung der lebendige Akzent der Zukunft liegen sollte.

Nun fasse man doch zunächst einmal das alttestamentliche Bild vom Reiche Gottes ins Auge! Aus der Zeit seiner Konstituierung, aus jener großen Epoche, wo der lebendige Gott der Patriarchen und Propheten zur Fortführung des mit Abraham begonnenen

Werkes dessen nächste Erben aus Not und Tod gerettet und auf Adlersflügeln zu sich gebracht hatte, aus jener Zeit erschallt das Wort herüber: „Jahve (der Ewige) soll König sein immer und ewig“ (Ezod. 15, 18). Sollte diese Grundsatzsentenz etwa durch das profane Geschrei der Majorität nach einem Könige gleichwie „alle Heiden“ haben (1. Sam. 8, 5) ganz übertäubt werden? O ganz gewiß nicht. Jener Grundton von der alles überragenden Auktorität der Gottheit im Königreiche Israels klingt ja durch jenen ersten — tragischen — Konflikt zwischen Prophetentum und Königtum zu Sauls Zeit hindurch (1. Sam. 15, 22), und ein aufmerksames Ohr hört ihn sogar aus Davids Zeit mehrfach heraus. Denn z. B. sobald David bei der Volkszählung den Stolz auf irdische Machtmittel zum Vorschein kommen ließ, mußte er den Tadel des prophetischen Gottesvertreters Gad vernehmen (2. Sam. 24, 11), und gegenüber Salomos altersschwacher Neigung, das israelitische Königtum weltförmig werden zu lassen, erschallt jener alte Grundton von Jahves Hegemonie aus Ahias zwölfacher Mantelzerreißung doch schrill genug an unser Ohr (1. Kön. 11, 29 ff.). Dieser Grundton wurde aber im Verlaufe der Weissagungsperiode noch immer stärker. Politische Ereignisse und prophetische Reden wirkten zusammen, um immer klarer das Prinzip zur Geltung zu bringen, daß das im menschheitserzieherischen Heilsplane zu begründende spezielle Gottesreich von der Art der Weltreiche und ihren Bahnen getrennt werden müsse. Es war ja in Jesajas Zeit, wo die energische Einprägung dieses Prinzips begann, wie schon weiter oben aus Jes. 30, 15 usw. erwiesen worden ist, und ist gegenüber der syrischen Verfolgung unter Antiochus Epiphanes der jerusalemische Tempel etwa durch Davididen gerettet worden?

Läßt sich aus diesem Gange der Leitung Israels durch Prophetenreden und Geschichtstatsachen wirklich nicht deutlich genug erkennen, wo das Ziel der göttlichen Wege in bezug auf den Charakter des speziellen Gottesreiches lag? Dieses Ziel lag doch ohne Zweifel in der Vergeistigung dieses Charakters. Das Gottesreich sollte offenbar nach seinem Gebiete, seinen Kraftquellen, Gütern und Aufgaben in die Sphäre des Geistes gerückt werden. Stimmt diese Erkenntnis aber nicht ganz mit dem Ergebnis, zu dem wir bei der Beobachtung anderer Hauptmomente

der alttestamentlichen Weissagung gelangen? — Ja blicken wir auf die Gestalt des vollkommenen Davididen, der Gottes Mittler bei der Heraufführung der Vollendungsperiode der Theokratie sein soll: es kann unserem Auge nicht entgehen, daß der äußerliche Glanz seiner Herkunft erbleicht, daß seine kriegerischen Machtmittel und Leistungen in den Hintergrund treten, daß aber seine Geistesausrüstung betont wird (Jes. 11, 2) und seine Eigenschaft als des demütigen Begründers einer Friedensära mit einschmeichelnden Farben vor das Auge des Betrachters gemalt wird (Sach. 9, 9). — Wir werfen endlich noch einen Blick auf die Hauptbedingung, durch deren Leistung die Vollendungsperiode der Gottes- und Menschenbeziehung eingeleitet werden soll: unsere Seele wird gerührt, weil sie diese Hauptbedingung in die Tilgung der Menschenschuld (Mi. 7, 19 usw.) und in die gerade dadurch ermöglichte Aufrüttelung der Menschenherzen zur neuen verinnerlichten Gemeinschaft mit Gott gelegt findet (Jer. 31, 31—34; Hes. 36, 25—27).

Kann angesichts dieser Tatsachen ein Zweifel darüber sein, auf welchen Linien in den Bildern der alttestamentlichen Weissagung der Akzent der Zukunft liegen sollte? Lag er auf den Linien von mehr irdischem, oder auf denen von mehr ätherischem Farbenton? Lag er auf den politischen Gestalten, oder den religiös-sittlichen Symbolen jener Bilder? Der tatsächliche Gang in der genaueren Ausführung und der immer schärferen Lichtverteilung auf dem alttestamentlichen Bilde von der Zukunft des Gottesreiches führt das betrachtende Auge zur vollen Gewißheit darüber, daß die alttestamentliche Weissagung in ihren einwärts und aufwärts weisenden Momenten sozusagen ihre Seele — und darin ihren unsterblichen Teil — besaß.

Hat also die Majorität der Judenschaft mit Recht ein irdisch geartetes Messiasreich erwartet? Nein, eine Aufrichtung des politischen Thrones der Davididen war für die Zeit des neuen Bundes nicht zu erwarten. Die grundlegende Weissagung von diesem neuen Bund, Jer. 31, 31—34, sagt nichts davon. Sie wollte die Augen der Hoffnung vielmehr auf ganz andere Objekte lenken. Nach Jer. 31, 31—34 war Tilgung der Schuld des alten Bundesvolkes die unterste Grundlage für das Heilsgut, das in der Vollendungs-

zeit der alten Gottes- und Menschenverbindung oder der alttestamentlichen „Religion“ zu erwarten und folglich zu ersehnen war. Sehen ferner auch die Schilderungen, die vom Vermittler dieser Vollendungsperiode des Gottesreiches bei den späteren Propheten entworfen werden, so aus, als wenn sie einen politischen Herrscher in Aussicht stellen wollten? Wir suchen speziell bei Maleachi, mit dem die Prophetie ihren Mund schloß, danach und wir finden nichts davon. Aber wohl wird nach Maleachi „der Engel des Bundes“ die Verletzungen des Alten Bundes mit flammendem Gerichtsfeuer wegtilgen, und zu seinem Tempel wird der Herr kommen und wird denen, die seinen Namen fürchten, aufgehen als „die Sonne der Gerechtigkeit“ (3, 1. 2f. 19f.). Die Majorität der Judenthümlichkeit hat verkannt, daß der Gang der alttestamentlichen Weissagung das Auge des Bundesvolkes vom Äußerlichen zum Innerlichen, vom materiellen Glanz und Drang zum geistlichen Licht und Frieden führte. Dieser tatsächliche Gang der alttestamentlichen Prophetie wollte die Seele des Menschen auf ihre wahren Bedürfnisse, d. h. Erlösung von Sündenschuld und Sünden knechtschaft, hinlenken und wollte sie bereit machen, ein geistiges Gottesreich anzuerkennen, in welchem das Königsdiadem eine Märtyrerkrone wäre (Jes. 53) und welches sein Bürgerrecht allen bußfertigen und geistlich armen Menschenherzen darböte.¹⁾

Hat Jesus also das wahre Ziel der alttestamentlichen Weissagung erkannt? Gewiß, und zwar in vollkommenstem Maße. Denn er hat nicht nur die hellsten Stellen des alttestamentlichen Zukunftsbildes, die in den verschiedenen Prophetenschriften aufstrahlen, zu einem Gesamtbilde vereinigt, obgleich auch dies schon eine hervorragende Leistung wäre, sondern er hat die aufwärtsführenden Linien der alttestamentlichen Weissagung in ihrer Richtung bis zum höchst möglichen Zielpunkte weiter verfolgt. Denn gewiß lag z. B. in der Tatsache, daß der Thron der Davididen nach dem Exil nicht wieder aufgerichtet wurde, ein ernstes Memento in bezug auf den Charakter des künftigen Gottesreiches. Aber war in der Weissagung einfach mit ausdrücklichen Worten gesagt, daß das

¹⁾ Den 'Anawim, die sich selbst demütigen (Am. 2, 8; 8, 4; Jes. 11, 4; 29, 19; 32, 7; Zeph. 2, 3 usw.), dem „armen geringen Volk, die auf des Herrn Namen trauen“ (Zeph. 3, 12).

spezielle Gottesreich später überhaupt nicht von irdischer Art sein solle? Aber Jesus sagte, daß das Reich Gottes mit materiellen Gütern nichts zu tun habe (Matth. 6, 31—33), daß es nicht mit äußerlichen Geberden komme und keine äußerlichen Grenzen besitze (Luk. 17, 20 f.) und zu einer überweltlichen Sphäre gehöre (Joh. 18, 36). — Gewiß bewegte sich ferner das Auge der Prophetie zur Erschauung der übermenschlichen Ausrüstung des Vermittlers bei der Vollendung des Gottesreiches hin (Jes. 11, 2 usw. oben S. 930). Aber wie stieg auch diese Linie bis zu der überhaupt möglichen Höhe empor, als der erschien, welcher von sich sagen durfte: „Alles ist mir übergeben von meinem (!) Vater usw.“ (Matth. 11, 27), oder „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30)! — Gewiß zeigte die Weissagung auch auf die priesterliche Stellung des Erretters der Zukunft hin (Sach. 6, 13 usw.). Aber Jesu Werk gipfelte darin, daß er durch seine eigene Selbsthingabe einen Loskaufspreis für die Sündenschuld der Welt zahlte (Matth. 20, 28) und eine ewige Erlösung stiftete (Hebr. 9, 12), weil „Gott in Christo war und versöhnte die Welt mit ihm selber“ (2. Kor. 5, 21). — Endlich hat die Weissagung allerdings mit manchem leuchtenden Farbenton das Bild des Dulders gezeichnet, der die ihm verwandten Seelen zum göttlichen Heile führte (Jes. 53, 11).¹⁾ Aber während in der Prophetie dieses Bild vom leidenden Erreter nur neben das vom herrschenden Davididen trat, hat Jesus die glänzenden Szenen, die ihn auf die Bahn der äußerlichen Herrschaft hätten locken können, mit einem energischen „Hebe dich weg von mir, o Widersacher!“²⁾ in die Versenkung der Weltbühne hinabgestoßen und das blutrünstige Bild des leidenden Messias mit himmlischem Lichte verklärt. — So hat Jesus die Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches freilich nicht mechanisch in der Wirklichkeit wiederholt, — was ja bei dem oben (S. 929) skizzierten Gesamtinhalte der Weissagung auch nicht einfach möglich war —, wie er auch nicht etwa den Termin seines Auftretens aus der Weissagung geschöpft hat, — wie auch dies freilich gar nicht möglich

¹⁾ „Durch sein Erkenntnis wird er, mein Knecht, der Gerechte, viele gerecht machen, denn er trägt ihre Sünden“ (Jes. 53, 11).

²⁾ Matth. 4, 10; vgl. das parallele „Hebe dich, Satan, von mir!“ (16, 23).

war ¹⁾ —, und Gott sei Dank dafür, denn sonst würden die Gegner des Christentums sagen, er habe sein Berufungsbewußtsein aus dem A. T. geschöpft. Vielmehr hat Jesus, der auch den Propheten gegenüber ein Souverän war, die Weissagung auf eine organische Weise, d. h. auf eine innerlich aus ihr herauswachsende Art, erfüllt, nämlich die wahre Richtung und Tendenz der Weissagung fortsetzend und zum Abschluß bringend. Vielleicht nennt man das Verhältnis von Jesu Leistung zur Weissagung noch richtiger nach seiner innerlichen Seite ein kongeniales: der Genius, der Geist, das innere Leben der Weissagung hat in Jesu Werk sich vollends ausgewirkt.

Ja, die Weissagung glich einer Blume, die unter den Strahlen der göttlichen Gnade und Weisheit ihren Kelch immer weiter entfaltete, immer mildere Farben entwickelte und immer köstlicheren Duft aushauchte. Wer darf sich da wundern, daß, als aus der Blume die Frucht geboren wurde, diese noch viel zarter, reicher und köstlicher war?!

Will jemand nun noch drittens die Frage stellen, ob dieser Gang von der Weissagung zur Erfüllung nach allen Gesichtspunkten gerechtfertigt werden kann? Nun wohl! wir wollen auch diese Frage schließlich nicht überhören!

Dieser Gang erst der Weissagung und dann auch der Erfüllung von der irdischen zur himmlischen Daseinsart ihrer Institutionen, vom politischen zum religiös-sittlichen Charakter ihrer Güter war zunächst von einem ganz allgemeinen Gesichtspunkt aus möglich. Denn auch menschliche Erzieher scheuen sich nicht davor, daß sie zuerst nächstliegende Wahrheiten darbieten und daß sie, wenn sie von fernerliegenden Ideen sprechen, diese doch in einfacher, konkreter und naheliegender Form veranschaulichen. Weder die Seele des Zöglings noch die Auktorität des Lehrers wird vernichtet, wenn z. B. zuerst davon geredet wird, daß die Sonne aufgeht und untergeht und dann der wahre Sachverhalt vorgelegt wird, oder wenn zuerst gesagt wird, daß die Erde eine Kugel sei, und später hinzugefügt wird, daß sie, genauer genommen, ein Sphäroid bilde. Wie vielfach müssen auch Eltern im Verkehr mit

¹⁾ Siehe darüber im Jahrgang 1900, S. 1003 ff. und 1904, S. 974 ff.!

Kindern zuerst Umschreibungen usw. wählen! Alle Beteiligten erklären sich diesen Gang der Unterweisung aber zu sehr als einen ganz natürlichen, als daß sie ihn nicht gerechtfertigt finden müßten. Durfte nun der Offenbarungsgott nicht auch eine Erziehung seines Volkes unternehmen? Durfte er seine Propheten also nicht zuerst oft von einem konkreten äußerlichen Gottesreiche sprechen lassen, zumal auch da die Herrschaft Gottes selbst als die überragende Idee oft genug angedeutet wurde? Durfte zuerst nicht auch die materielle Seite des Heiles oft erwähnt werden, aber diese dann weiterhin hinter den religiös-sittlichen Gütern in den Hintergrund treten? Schon diese Fragen können nicht mit Grund verneint werden, weil die Gottheit unstreitig das Recht und einen natürlichen Anlaß besaß, bei ihrer Unterweisung einen erzieherischen Gang einzuschlagen.

Zu diesem ersten allgemeinen Grund zur Rechtfertigung des stufenmäßigen Verfahrens der Gottheit gesellt sich aber ferner die Tatsache, daß derselbe fortschreitende Gang der Verkündigung auf dem Gebiete der Bundesforderungen zweifellos im A. T. vorliegt. Man werfe, um sich davon zu überzeugen, nur einen einzigen Blick auf die verschiedenen Bundesgesetzgebungen, wie sie für die Urzeit (Gen. 1, 28—30), für Noahs Periode (9, 1—7), für Abrahams Stufe (Kap. 17) und für Moses Zeitalter (Exod. 20, 2—17 usw.) berichtet sind! Lehrt nicht schon dieser einzige Blick, daß die aufeinanderfolgenden Korpora von Bundesforderungen nicht nur nach ihrem Umfang, sondern auch nach ihrem Inhalt und ihrem Geist verschieden sind? In der Noachischen Gesetzgebung ist ja das Töten von Tieren gestattet (Gen. 9, 3), während vorher dem Menschen nur Pflanzennahrung angewiesen war (1, 29). Ferner ist in der Gesetzgebung der Abrahamsstufe das Wandeln vor Gott und sittliche Tadellosigkeit gefordert (17, 1), und das Verbot der Gedankenfünde tritt im Dekalog (Exod. 20, 17) hinzu.¹⁾ Wie sehr die

¹⁾ Daß die fortschreitende Mannigfaltigkeit in den Berichten über die ältesten Zeiten nicht bloß einer Pentateuchquelle angehört, daß sie nicht für ein Kind späterer systematisierender Reflexion erklärt werden darf, daß sie im Buche der Jubiläen und anderen späteren Darstellungen vermischt ist, ist ausführlich gegenüber Wellhausen in meinem Schriftchen „Positive Glaubwürdigkeits Spuren des A. T.“ (1903) erörtert worden.

göttlich-prophetischen Forderungen sich vom Äußerlichen zum Innerlichen hinbewegten, kann man z. B. aus folgenden Beispielen erkennen. Zum Empfang der Gesetzgebung am Sinai wird vom Volke das Waschen der Kleider, also körperlich-ästhetische Reinheit als unterste Stufe der Heiligkeit gefordert (Exod. 19, 10. 14), aber bei der Verlesung des Gesetzbuches zur Zeit des Königs Josia (2. Kön. 23, 2) oder bei der feierlichen, eidlichen Bundesverpflichtung in den Tagen Esras (Neh. 8, 1—10, 38) wird davon nichts erwähnt. Wer erinnert sich auch nicht von selbst an Joels Mahnung: „Zerreiſet eure Herzen und nicht eure Kleider!“ (2, 13)? Auch in bezug auf das Fasten hatte der Prophet Sacharja zu verkünden,¹⁾ daß es als äußerliche Tat keinen Wert besitze, sondern durch moralisches, herzliches Verhalten zu ersetzen sei.

Wie nun dieses Weiterschreiten vom Körperlichen zum Geistigen im legislativen Teile der Bundesbedingungen tatsächlich vorliegt, so ist es auch im weissagenden Teile dieser Bundesbedingungen als möglich und vollberechtigt anzuerkennen. Es fehlt ja auch nicht an Aussprüchen, die in dieser Beziehung sozusagen eine Brücke vom Gebiete der Bundesforderungen zu dem der Bundesverheißungen bauen. Hierher gehört es, wenn z. B. später als Gottespruch betont wurde: Der Himmel ist mein Thron, und die Erde ist — nur — meiner Füße Schemel (Jes. 66, 1). Sehen wir da nicht, wie ein Teil der Kultusgesetzgebung — der auf den gottesdienstlichen Ort bezügliche — vervollkommenet und zugleich ein Hinweis auf die transzendente, himmlische Art des künftigen Gottesreiches gegeben wurde?

Endlich darf auch nicht übersehen werden, daß die Erfüllung der Weissagung nach der ausdrücklichen göttlich-prophetischen Erklärung an Bedingungen geknüpft war. Wir dürfen es nicht unterlassen, mit Jeremia einen Gang in die Töpferwerkstatt zu unternehmen. Was aber hören wir da? Dort ist folgende göttliche Maxime ausgesprochen worden: In einem Moment rede ich

¹⁾ Sach. 7, 5. 9: „Da ihr fastetet und leid trugt im fünften Monat (über die chaldäische Eroberung Jerusalems) und im siebenten Monat (über die Tempelverbrennung) diese siebenzig Jahre lang, habt ihr mir gefastet? . . . Statt dessen richtet recht, und ein jeglicher beweise an seinem Bruder Güte und Barmherzigkeit usw.“

gegen ein Volk und Königreich, daß ich es ausrotten, zerbrechen und verderben wolle. Wo sich's aber von seiner Bosheit, gegen die ich rede, bekehret, so soll mich auch des Unglücks gereuen, das ich ihm anzutun gedachte. In einem anderen Moment aber verheiße ich einem Volke eine Förderung. Wenn es jedoch dem mir Mißfälligen sich zuwendet, muß ich meine Verheißung wieder zurücknehmen (Jer. 18, 7—10). Diese Norm der göttlich=prophetischen Geschichtslenkung ist ja noch öfter im N. T. ausgesprochen. In wahrhaft ergreifender Weise geschieht dies bekanntlich im Buche Soma (3, 10—4, 2). Diese Direktive der göttlichen Geschichtslenkung ist ja auch, wenn man kühl darüber nachdenkt, ganz selbstverständlich. Die Anwendung dieser Norm läßt man sich auch sehr gern gefallen, wenn es sich um den bedrohenden Teil der Weissagung handelt. Nun so darf diese Maxime auch nicht außer Rechnung gelassen werden, wenn der verheißende Teil der Weissagung in Frage kommt. Wenn also Israel an der Summe der ihm gegebenen Verheißungen in der Erfüllung etwas vermißt, so mag es doch auch darüber nachdenken, ob es seinerseits alle die Bedingungen erfüllt hat, an welche die Realisierung der Verheißungen geknüpft war!

So läßt es sich demnach erweisen, daß die alttestamentliche Weissagung nach ihrem eigenen geschichtlichen Charakter auf die Art der Erfüllung hinzielte, die sie in Jesu Wort und Werk erlangt hat. In seiner Stellung zur Weissagung des Alten Bundes hat sich gerade das Grundgesetz des Fortschreitens vom Materiellen zum Religiös=moralischen bewährt, das der alttestamentlichen Weissagung — und Gesetzgebung — innewohnt. Deshalb hat er den Neuen Bund zwischen Gottheit und Menschheit geschlossen, der innerhalb der prophetischen Weissagung verkündet war. Deshalb ist in ihm der Messias gekommen, und deshalb bekennen wir aus voller Seele: Jesus Christus, gestern und heute und derselbige auch in Ewigkeit!

Dr. D. Ed. König.

Adolph von Harleß.

Geb. 21. Nov. 1806; gest. 5. Sept. 1879.

Eine Studie zur Geschichte der neueren Theologie.

(Schluß.)

Wenn Harleß jahrelang die Redaktion einer kirchlichen Zeitschrift führte und wenn er später aus der unmittelbar wissenschaftlichen in die unmittelbar kirchenregimentliche Tätigkeit übertrat, so lagen darin für ihn entscheidende Antriebe, den Bewegungen des kirchlichen Lebens mit Aufmerksamkeit zu folgen. Er mußte aber dazu nicht erst durch solche äußere Verhältnisse veranlaßt werden. Es steckte in seinem Wesen selbst der starke und tiefinnerlich begründete Drang, den Wandel der kirchlichen Ereignisse und der in ihnen sich ausprägenden religiösen Stimmungen und Richtungen zu beobachten, zu beurteilen und zu regeln. Das letztere tat er aber dann auf Grund eindringender theologischer Würdigung der Einzelerrscheinung aus seinen Grunderkenntnissen heraus. Mancher scharfe und schlagende Artikel der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche vermag das zu bezeugen. Ganz besonders aber kann hiefür unter seinen literarischen Veröffentlichungen diejenige angeführt werden, die am meisten den Charakter einer dogmatischen Abhandlung trägt. Es ist die in Gemeinschaft mit Th. Harnack dargebotene Untersuchung über die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln (Bibl. Nr. 25). Zwei Aufsätze hat Harleß selbst zu dem Ganzen beigetragen. In

der zweiten von ihnen „über die Bedeutung des heil. Abendmahls für das Heilsbedürfnis des Christen“ setzt er sich mit einer gewissen Abendmahlsromantik auseinander, welche das Heil für die kirchlichen und religiösen Mißstände der Gegenwart in einer Rückkehr zu den idealisierten Einrichtungen und Bräuchen der kirchlichen Vorzeit, insbesondere der alten und ältesten Kirche suchte und speziell den regelmäßigen häufigen Empfang des heil. Abendmahls in ganz kurzen Zwischenräumen zur kirchlichen Ordnung zu stempeln verlangte, dazu aber noch in Gefahr war, in falschem Sinne eine besondere Heilsnotwendigkeit und exklusive Heilswirkung des Abendmahls Empfanges zu behaupten. Gegen beides vermochte Harleß geschichtliche und exegetische Instanzen wirken zu lassen; er ging aber von da zu einer dogmatischen Untersuchung der Heilsbedeutung des Abendmahls fort, die sich ihm natürlich von seinem Verständnis des Heils überhaupt aus regelte. Davon aber sagt er: „Was nicht bloß Grundlage aller Heils- und Lebensgemeinschaft ist, sondern was einzig und allein hienieden wie jedem einzelnen so der ganzen Gemeinde als gegenwärtiger Vollbesitz geschenkt und gereicht werden kann, das ist ausschließlich der Gnadenbesitz der Vergebung der Sünden“ (S. 82). Um diese Heilsgabe konzentrieren sich aber die Gnadenmittel überhaupt. Das Sakrament des Abendmahls ist daher weder einzig und allein noch unter allen Umständen vornehmlich die Arznei, welche ein gnadenhungriger Sünder bedarf. Nur die Art, wie die Gabe dargereicht wird, ist im Sakramente eigentümlich — zunächst schon insofern, als hier das Moment, welches in der Heilandsstellung Christi in jeder Hinsicht fundamental, aber doch nicht bei jeder Darbietung der Gnadenmittel gleich stark betont ist, allbeherrschend in den Vordergrund tritt, nämlich die Tatsache und Verkündigung seines Kreuzestodes. Gerade daran aber werde klar, daß Christus im Abendmahle vor allem will als Sündenvergeber empfangen werden. Mehr noch aber ruht die spezifische Bedeutung des Sakraments darin, daß das Abendmahl nicht sowohl für den einzelnen, als für die Gemeinde zum Zwecke gemeindlichen Handelns, gemeindlicher und gemeinsamer Feier, gemeindlichen Zusammenschlusses und Einswerdens der Glieder mit dem Haupte wie der Glieder untereinander gestiftet ist. Das allerwesentlichste Unterscheidungszeichen besteht aber darin, daß der Herr

die Gegenwärtigkeit, das Darreichen und Empfangen seines Leibes und Blutes — die geistlich auch im gläubigen Hören des Worts genossen werden — im Sakrament nicht vom Glauben des Empfängers an sein Verheißungswort, sondern von der Kraft seines über Brod und Wein, den irdischen Trägern seiner Gegenwärtigkeit, gesprochenen Stiftungswortes abhängig macht und ohne alle andere und weitere Vermittlung seinen Leib und sein Blut in mündlicher Niesung darreicht. Ob die spezifische Art des Heilempfanges im Abendmahl nicht dahin zu bestimmen sei, daß das Sakrament sich vorzugsweise an die Naturseite, die Wortverkündigung an die Personseite des menschlichen Wesens sich wende, darüber hat sich Höfling in seinem Beitrag zu dem Buche genauer und in bejahendem Sinne verbreitet. Nun erklärt sich zwar Harleß im Vorwort in völliger Übereinstimmung mit Höflings Grundanschauungen. Aber in jener Hinsicht tritt er ihm offenbar nicht bei. Mochte er immerhin früher, wie noch festzustellen sein wird, selber jenem Gedanken Recht gegeben haben, so ist er in dieser späteren Zeit doch davon zurückgekommen. Wenigstens lesen wir S. 85: „Man erachtet das (Beziehung des Abendmahls auf Sündenvergebung) als fast zu gering vom Abendmahl geredet. Man müsse eigentlich an viel Größeres und Herrlicheres denken. Recht eigentlich komme bei diesem Sakrament mehr noch als Sündenvergebung die Nahrung und Speisung des inwendigen verborgenen Menschen, die Erfüllung seines Wesens mit Kräften der göttlichen Natur, die Einsenkung von Kräften und Keimen des Auferstehungsleibes in diesen unseren Leib der Sünde und des Todes in Betracht. Nicht als ob dies nicht alles wirklich aus dem Empfang des zur Vergebung unserer Sünden dahin gegebenen Leibes und vergossenen Blutes in denen folgte, welche sich den Segen des Sakraments im Glauben aneignen. Nur folgt es ebensosehr und nur unter anderer Vermittlung bei denen, welche Fleisch und Blut des Herrn im Glauben an sein Lebenswort genießen.“ Nicht auf Herrlichkeitsgedanken, sondern gerade auf Niedrigkeitsgedanken will sich Harleß durch das Abendmahl führen lassen; denn es sei gerade für angefochtenen Glauben und geängstete Gewissen geordnet, um ihnen die kräftigste Bürgschaft der Gnade zu bieten. Nicht nach einer kirchlichen Regel, sondern nach solchem Heilsbedürfnis muß sich daher die Häufigkeit des Abendmahls-

empfanges richten. Doch ließ Harleß dabei — und ich möchte den Gedanken gerade deshalb erwähnen, weil er häufig ganz vernachlässigt wird — nicht außer acht, daß die Abendmahlsfeier auch unter den Gesichtspunkt einer gemeindlichen und persönlichen Tat der Verkündigung und des Bekenntnisses vom Tode des Herrn zu rücken sei.

Gegen eine falsche Auffassung von der Kirche, genauer gegen die Unterschätzung ihres Wesens und Wertes richtet sich der besprochene Abhandlung vorangeschickte Aufsatz über die Lehre von den Gnadenmitteln im allgemeinen. Man wird an Schleiermacher, Rothe und andere denken dürfen, wenn Harleß als den Zielpunkt seines Angriffes die Anschauung nimmt, für welche die Kirche bloß eine mehr oder weniger unwesentliche Erscheinung des christlichen Gemeingeistes und ihre Aufgabe nur die Versinnbildlichung des in ihren Gliedern vorhandenen Lebens ist, aus dem sie als Produkt hervorgehe. Ihm war es im Gegensatz dazu um einen objektiv realen Kirchenbegriff zu tun, um eine Behauptung des heilsanstaltlichen, allem persönlichen Leben ihrer Glieder vorausliegenden Charakters der Kirche, ja darum, dem Frommen eine Wertschätzung der Kirche in dem Sinne innerlich möglich zu machen, „daß ihm die Beziehungen seiner innersten Lebensgemeinschaft zu seinem Erlöser mit denen zur Kirche zusammenfallen“ (S. 4). Darum greift er mit aller Kraft auf die Gnadenmittel zurück, als welche immer zugleich mit der ihre Wirkung zusagenden göttlichen Verheißung auch das Dasein einer sie handhabenden Gemeinschaft umschließen. Dann ist folgerichtig die Kirche durch göttliche Gnadenwirkung da, Gnadenvermittlung ist die Absicht ihres Bestandes, Gnadenverheißung die Garantie ihrer Dauer, und die Kirche wird Gegenstand einer „religiösen Liebe“ des frommen Herzens. „Wer die Kirche bloß oder vorzugsweise je nach Maß und Art ihrer ordnungsmäßigen Verfassung, nach der Schönheit ihrer Gottesdienste oder nach der dem kirchlichen Glauben analogen Betätigungsform ihrer jeweiligen Glieder und Diener schätzt, der liebt an ihr nur das Zufallende, nicht das wesentliche Gut, das Gewand ihrer Erscheinung, nicht den Kern ihres Wesens, und haftet und hängt im besten Fall an dem Wohlgeschmack der Früchte, nicht aber an dem Marke der Wurzel“ (S. 20). Für die so verstandene Kirche, die Kirche als Heilsdarbringerin in

der Spendung der Gnadenmittel, religiöse Begeisterung zu wecken, das erklärt Harleß geradezu für das allein entscheidende Mittel, die Gemeinschaft unseres deutschen protestantischen Lebens zu retten (S. 27).

Man wird Harleß' Abhandlungen nicht lesen können, ohne auch einen lebendigen Eindruck von seiner Gesamtanschauung von Christentum zu empfangen. Keine göttliche Gnade, Gnade als sündenvergebende und von da auf Welterneuerung hinstrebende Liebe, völlig in Gott sich bergender Glaube, kraftvolle Realität des göttlichen Handelns mit der Welt — diese Grundbegriffe beherrschen und gestalten ersichtlich sein Verständnis der christlichen Wahrheit. Aber man möchte wohl gerne noch weiteres darüber wissen, wie sich ihm diese Wahrheit von da aus noch näher bestimmte. Harleß ging auch wirklich eine Zeitlang ernstlich mit dem Gedanken um, eine Dogmatik zu schreiben; nur dachte er sie nicht in streng wissenschaftlicher, sondern in einer auch Nichttheologen zugänglichen Form zu geben (vgl. Vorrede zur 5. Aufl. der Ethik). Ausgeführt hat er die Absicht nicht. Wohl aber hat er in Leipzig über Dogmatik gelesen und damit auf nicht wenige seiner Zuhörer einen im tiefsten Inneren bestimmenden Einfluß geübt. Wir sind in der glücklichen Lage, die dort vorgetragene Auffassung der christlichen Lehre nicht aus unzureichenden Erinnerungen seiner Hörer konstruieren zu müssen. Denn in dem Nachlasse von Harleß befindet sich u. a. ein kalligraphisch von fremder Hand hergestelltes Manuskript, das von seiner eigenen Hand korrigiert und mit der Überschrift versehen ist: „Die 93 Paragraphen der in Leipzig vorgetragenen Dogmatik auf ihren kürzesten Ausdruck gebracht. . . . Verfaßt zwischen 1845 und 1849.“ Trotz der 60 Jahre, die seitdem dahingegangen und eine reiche Geschichte der Theologie hervorgebracht haben, wäre es gerade für die Beurteilung der Entwicklung der konfessionellen Theologie von gar nicht geringem Interesse, den vollen Wortlaut der Darstellung hier wiederzugeben. Ich begnüge mich aber damit, sie zu skizzieren und das für Harleß selbst oder für das Verhältnis zur Folgezeit Charakteristische herauszuheben. In vier Abschnitten behandelt der Abriß — die einleitenden Erörterungen sind in ihm nicht enthalten — Gottes ewiges Wesen, dann die ewige Bestimmung und die zeitliche Geschichte der Welt, ferner den ewigen

Gnadenwillen Gottes, die Person des Erlösers und das Werk der Erlösung, endlich die Darbietung und Verwirklichung der in Christo gegebenen Welterlösung. Alle Erkenntnis Gottes und damit alle dogmatische Aussage überhaupt entspringt aus der Offenbarung seiner Art, seines Willens und seiner Herrlichkeit in Christo; Grund und Art dieser Erkenntnis aber ist gegeben in dem sittlichen Verhältnis, in welchem der Christ sich einer überwindenden Macht göttlicher Erbarmung über einen dem Menschen erkennbaren sittlichen Zwiespalt mit sich und mit Gott bewußt geworden ist. Einem nicht auf diesem Wege zustande gekommenen Gottesbegriff, also dem Gottesgedanken des allgemeinen religiösen Bewußtseins mag die Dogmatik vielleicht relative Wahrheit zugestehen, aber sie hat mit ihm nicht zu arbeiten, geschweige denn ihn zum Mittelpunkt ihrer Gottesaussage zu machen: sie berührt sich höchstens mit ihm, wenn sie ihren konkreten Inhalt auf seine allgemeinsten obersten Beziehungen oder auf den letzten Grund der in Christo geoffenbarten Erlösung zurückführt. Nicht auf Anlehen also bei irgend einer religiösen Metaphysik, noch viel weniger auf Prinzipien philosophischer Spekulation, sondern auf das spezifische Offenbarungsgut des Christusglaubens will demnach Harleß die Dogmatik begründen. Zu dem eigentümlichen, es von allem vor- und außerchristlichen Gottesbewußtsein unterscheidenden Besitz des christlichen Bewußtseins gehört aber gerade dies, daß es von Gott nicht bloß hinsichtlich seiner Beziehungen zur Welt, sondern hinsichtlich seiner ewigen Wesensbeziehungen zu sich selbst Aussagen zu machen vermag. Denn „das lautgewordene Zwiegespräch des Sohnes mit dem Vater ist ein in menschlicher Gestalt offenbar gewordenes ewiges Verhältnis Gottes, Offenbarung ewiger Gedanken und ewiger Liebe, deren Gegenstand Gott in sich selbst ist“. Die erste eigentliche Aussage von Gott bezeichnet ihn dann als die absolute Persönlichkeit, d. h. diejenige, welche nicht ein, wenn auch immer göttlich gedachtes Wesen in sich oder an sich hat, sondern deren Wesen im Begriffe der Persönlichkeit aufgeht; noch näher bestimmt Harleß den Begriff dahin, daß wir uns das Wesen Gottes nicht als Gegenstand seines Wissens denken können, ohne daß es zugleich die nie anfangende noch endende Tat seines Willens wäre — ein völlig einheitliches, in sich selbst gegenstandsloses, mit sich selbst gleiches Sein,

das absolut mächtig, gut und selig ist, das sich selbst zum Ziele seiner Bewegung hat und darum die absolute Liebe ist. Durch die Unterscheidung von Wissen und Wollen, die zwar den völlig gleichen Inhalt haben, aber als Tätigkeiten sich doch real voneinander sondern, ergeben sich dann weiter die Wesensbestimmtheiten der absoluten Persönlichkeit, nicht bloß unbedingtes Wissen und unbedingtes Wollen, sondern absolute Heiligkeit als sich selbst gleicher Wille und absolute Wahrheit als sich selbst gleiches Wissen, endlich absolute Gerechtigkeit und absolute Weisheit, als durch welche Gott sich selbst allein zum Zweck und Maß seines tätigen Willens und Wissens hat. Ihren Abschluß findet diese Erkenntnis des ewigen, in sich selbst seienden Wesens Gottes durch die Aussage seiner Dreieinigkeit. Diese gibt sich nicht für ein adäquates Schauen Gottes aus, sondern setzt ihre Bedeutung darein, für die Fragen der Schöpfung und Erlösung die letzte Antwort und den ewigen Grund zu kennen. Bei der Unmöglichkeit, sich die Welt und den geschaffenen Geist als Daseinsform Gottes oder als die Erscheinung seines Wesens und seiner Herrlichkeit zu denken, erscheinen die Offenbarungstatbestände, die Erkenntnis Gottes allein durch den Sohn und den Geist, begreiflich nur, wenn sie in ewigem Verhältnis an der Lebensbewegung Gottes teilhaben. Immerhin aber hat Harleß neben dieser offenbahrungsrealistischen Gedankenreihe auch eine andere mehr spekulative nicht zurückgewiesen, welche aus dem Begriffe der Absolutheit Gottes eine dreifache Seinsweise des Unbedingten ableitet, indem er nämlich notwendig als der Unbedingte, der durch sich Bedingte und der aus sich und zu sich Bedingende existiere; es dient ihm aber diese Konstruktion, wenngleich zunächst als Mittel zur Verdeutlichung so doch auch als Beweisgrund für die Tatsächlichkeit des in jenen ersteren gewonnenen trinitarischen Gedankens. Nicht als Offenbarungsmodalität und nicht als Evolution in Gott etwa zur Erfüllung einer ursprünglichen Leere mit ihrem Inhalt, sondern als ewige Bestimmtheit des göttlichen Wesens ist die Dreiheit zu verstehen, indem der absolute Wille des Unbedingten in jeder der drei göttlichen Personen in anderer Weise Grund und Ziel persönlichen Bewußtseins oder persönlicher Bewegung ist. „Gott der Vater ist der absolute Wille, welcher sich allein als den Grund seiner selbst und alles Seins will und weiß und in diesem Willen

und Wissen die Schranke seines persönlichen Bewußtseins hat. Gott der Sohn ist der vom Willen des Vaters erfüllte Wille, der sich als die absolute Abhängigkeit und Gleichförmigkeit des Willens mit dem Willen des Vaters will und weiß und in diesem Willen und Wissen den Grund und die Schranke seines persönlichen Bewußtseins hat. Gott der Geist ist der absolute Wille, welcher die Einheit des Vaters und Sohnes als Inhalt des beiderseitigen Willens und als Ziel aller Bewegung in Gott will und weiß und in diesem Willen und Wissen den Grund und die Schranke seines persönlichen Bewußtseins hat.“ In der Weiterentwicklung dieser Grundgedanken über Einheit und Dreiheit in Gott, die Harleß gibt, scheint uns charakteristisch, einmal, daß in dem trinitarischen Mysterium auch das Urbild der sittlichen Verhältnisse des creatürlichen Geistes zu sich und zu Gott, ja auch das Urbild der zeiträumlichen creatürlichen Existenzform angeschaut wird in einer Weise, wie sie später Frank eingehend entwickelt hat, ferner daß jene Lebensmannigfaltigkeit des dreieinigen Gottes mit dem früher entwickelten Gedanken in Verbindung gesetzt wird, wonach Gott auch in seinem ewigen Fürsichsein die Liebe ist, endlich daß durch den Begriff der „Schranke“ die Vorstellung angedeutet wird, daß in dem inneren Leben Gottes selbst eine Bewegung heiliger Selbstbejahung und Selbstverleugnung sich vollziehe — lauter Gedanken, die Harleß offenbar in dem Interesse entwickelte, die volle Wahrheit und die wahre Beschaffenheit der Liebesoffenbarung Gottes innerhalb der zeiträumlichen Welt durch ihre Verknüpfung mit dem ewigen Wesen Gottes selber zu sichern. Darin, daß Gott die Liebe und daß er der zugleich sich selbst bejahende und sich selber verleugnende ist, liegt ihm der Möglichkeitsgrund für die Welt. „Gott entäußert sich, um in anderen und für andere, als er selbst ist, sich zu offenbaren, indem er schafft.“ „Entäußerung ist die Schöpfung, weil Gott den ewigen Gedanken seiner selbst und das Schauen seiner unendlichen Herrlichkeit beschränkt in dem Gedanken des ihm Ungleichen und in einer Erscheinung seiner Herrlichkeit in dem von ihm Wesensverschiedenen. Für eine solche That und ein solches Verhältnis gibt es in Gottes Wesen keinerlei Notwendigkeit, und eben darum ist auch die Welt nicht Gott köatern noch läßt sich als Grund der Welterschöpfung etwas anderes denken als die freie selbstver-

leugnende Liebe Gottes.“ (NB. Die Unterstreichungen rühren hier alle von Harleß selbst her.)

In tiefsinnigem Realismus legt Harleß sich das Wesen von Welt und Schöpfung aus. Formen göttlicher Wesensverhältnisse spiegeln sich in den Formen des Weltstandes und der Weltgliederung. Durch Gott bedingt und in Gott selig zu sein ist der dem Dasein geschöpflicher Geister zugrunde liegende ewige Gedanke Gottes. Die Schöpfung und das Geschaffene ist Darstellung des Unterschieds aller Kreatur von Gott, Vermittlung des Bewußtseins um eine Beziehung des also von Gott verschiedenen zu Gott, Offenbarung Gottes selber in der Ordnung der von ihm verschiedenen Welt. Jener Unterschied tritt hervor daran, daß die kreatürlichen Geister von einem von ihnen unabhängigen Naturleben abhängig sind. In der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit dieses Naturlebens im Gegensatz zur Sehnsucht des Geistes nach einem unvergänglichen Grunde und Ziele seines Daseins vermittelt sich das Bewußtsein einer Beziehung des kreatürlichen Geistes zu Gott. In der dreifachen Gliederung aber des Weltganzen, nämlich der unbeseelten und beseelten Natur, dem außerirdischen Geisterreich und dem irdischen Menschengeschlechte liegt eine Abspiegelung der Formen göttlichen Seins, welche in ihrer Formgleichheit mit göttlichen Verhältnissen und in ihrer spezifischen Differenz und kreatürlichen Sonderung beides erkennen läßt, sowohl den Wesensunterschied aller Kreatur von Gott wie die ihrer Existenzform selbst aufgeprägten Beziehungen zu Gott; die Welt ist kreatürliches Abbild göttlicher Seinsweise. Die Verhältnisse der Bedingtheit und Unbedingtheit, die in absoluter Weise das göttliche Leben erfüllen, stellt die Welt auf der Stufe des Kreatürlichen und Relativen dar. „Das erste Moment im kreatürlichen Leben ist, kraft der der Kreatur gemäßen Umkehr der in Gott gesetzten Seinsformen, das Moment der Bedingtheit oder Gebundenheit (im Gegensatz zu Unbedingtheit und Ungebundenheit) und seine Darstellung ist das kosmische Naturleben. Die Darstellung relativer Unbedingtheit oder Freiheit (im Gegensatz zur naturgebundenen Unfreiheit) ist das außerirdische Geisterreich. Die Darstellung aber der Einheit von Gebundenheit und Freiheit in höchster kreatürlicher Potenz ist der Mensch. Das ist die mit der in Gott gegebenen ewigen Bestimmung der Welt zusammenhängende

Gliederung des Weltganzen, welche so in sich selbst der kreatürliche Reflex göttlicher und ewiger Verhältnisse und das Siegel des Unterschieds der Kreatur von Gott wie des Zusammenhanges derselben mit Gott ist.“ Nahm Harleß die geschaffene Welt so als Reflex göttlichen Lebens, so konnte er natürlich auch nicht umhin, Schöpfung und Erlösung in die engste Beziehung zueinander zu setzen. „Als Schöpfer der Kreatur wird Gott der Dreieinige genannt, um hiermit zu bezeugen, daß derselbe Gott, welcher die Welt erlöst, der ist, welcher die Welt schuf, und dessen uranfängliches Verhältnis zur Welt nicht nur die Grundbedingung, sondern auch die Vorangestaltung jener Beziehungen ist, als deren geschichtliche Erfüllung wir die Tat der Erlösung zu betrachten haben.“ „Als der Vater bejaht er sich selbst, setzt sich der Kreatur als den von ihr verschiedenen Grund entgegen; als der Sohn verleugnet er sich selbst und will und setzt sich als Lebens- und Seligkeitsquell des kreatürlichen Geistes; als der Geist vermittelt er ohne Aufhebung dieses Unterschiedes und Gegensatzes die Gemeinschaft Gottes mit der Kreatur durch stetige Wirksamkeit in der Welt. In diesem Verhältnis des dreieinigen Gottes zur Welterschöpfung liegt von Ewigkeit her die der Welt verborgene Bestimmung zur Erlösung der Welt durch eine Tat des dreieinigen Gottes als Wiederherstellung der von Gott geschaffenen und von ihm abgefallenen Welt.“ Mit gleichem Ernst bemüht sich Harleß, die Gliederung der Welt nicht bloß als etwas Gegebenes hinzunehmen, sondern nach ihren göttlichen Zwecken zu begreifen. Die Natur gibt dem kreatürlichen Geiste die objektiven Bedingungen seines Bewußtseins, erweckt das Gefühl zugleich ihrer Beschränktheit und Veränderlichkeit wie ihrer Gebundenheit und Abhängigkeit und regt im kreatürlichen Geiste die Empfindung seiner relativen Abhängigkeit und Freiheit zugleich an. Die Geisterwelt — Harleß denkt, nebenbei bemerkt, ihre Existenz als den Zweck der zahllosen überirdischen Welten und setzt auch ihre verschiedenen Ordnungen mit der Verschiedenheit dieser in Verbindung — ist dazu bestimmt, durch dienende Machtübung an der Natur und an den Menschen im Dienste Gottes sich selig zu wissen. Mitte und Ausgleich dieser beiden bildet der geistleibliche Mensch mit seiner relativen Gebundenheit an das Natur- und Gattungsleben und seiner relativen Freiheit und Herrschaftsstellung im Geiste,

der bei all seinem Naturzusammenhang doch in seinem Anfang ein Werk schöpferischer That Gottes und ebensosehr die Macht der Empfänglichkeit für göttlich-geistige Einwirkung wie die Macht entgegenkommender Gegenwirkung ist. Auch hier erscheint, wie in der Ethik, als das zentrale Organ des Geistes für die Wahrnehmung der Beziehungen zu Gott das Gewissen, das Bewußtsein eines ewigen Lebensgrundes und Lebenszweckes, in dessen Übung der Mensch frei von der Naturmacht und dem egoistischen Einzelzweck wird, aber auch sich von Gott und Gottes Einwirkung auf ihn unterscheiden kann und sich als etwas für sich Bestehendes erkennt, das sein ihm eigentümliches Wollen und Wissen und darin die freie selbsteigene Ursächlichkeit seiner Handlungen hat.

Wie immer man auch über das eine oder andere aus diesen Gedankengängen urteilen mag, es scheint mir doch ein unleugbares Verdienst derselben zu sein, daß sie das christliche Denken auf Probleme richten, die jeder wirklich energischen Vertiefung der Erkenntnis unmöglich nebensächlich sein können. Ersichtlich aber hat Harleß ein lebhaftes Interesse für sie empfunden und aus ihm heraus auch in seiner Betrachtung des Weiterlaufes der geschaffenen Welt manchen tiefen Gedanken geprägt. So stellt er gleich an den Anfang derselben den Begriff einer Entwicklungsgeschichte der kreatürlichen Geister, die ihm notwendig ist, nicht bloß wegen des Berufes des Menschengeschlechtes zur Ausbreitung und Herrschaft über die Erde, sondern weil nur so der kreatürliche Geist, dem absolutes und simultanes Schauen der ganzen Fülle göttlicher Herrlichkeit versagt ist, sich in diese Fülle hineinzuleben vermag. Endliche und vollendete Mitteilung der göttlichen Liebesherrlichkeit ist der Zweck, für welchen Gott als Weltregent Abhängigkeit und Freiheit der Kreaturen aufrecht erhält. Die That der geschöpflichen Freiheit behauptet in diesem System demnach ihr volles Recht; aber der Dienst der höheren Geister an den Menschen, die Bewegung des Naturlebens, die Naturbegabung der einzelnen, die Fügung der äußeren Umstände, der von der That unabhängige Erfolg, ja auch die Erregung von Gedanken und Stimmungen durch mittelbare und unmittelbare Wirkung des göttlichen Geistes auf den kreatürlichen Geist bleibt allein der Leitung Gottes anheimgestellt.

In den Erörterungen über das Böse in der Welt dürfte

charakteristisch vorzugsweise die Methode sein. Aus dem Begriffe der Erlösung, wie er durch die Gericht und Gnade zugleich übende Heilsoffenbarung dargeboten wird, ergeben sich rückschlußweise die Aussagen über den Fall und dann wieder die über den Urstand. Doch wird in diese Grundauffassung dann eingearbeitet, was immer aus der Schriftlehre auf sie bezügliches entnommen werden kann. Dabei markiert aber Harleß sehr nachdrücklich die dadurch gegebenen Grenzen des Erkennens; er stößt auf sie am meisten da, wo es sich um ein Urtheil über die Geschichte der gefallenen Geister, die Stellung ihres Oberhauptes und ihre Wechselbeziehungen zu der sonstigen Schöpfung im Urstand und im Fall handelt. Denn die Welt, in der das Böse wirkt, nimmt Harleß natürlich in dem Vollsinne der dreifachen, früher festgestellten Gliederung. Fein wird hinsichtlich des Urzustandes der Natur bemerkt: „Sich die Natur in irgend einem Theile widerstrebend dem göttlichen Herrscherberuf des Menschen zu denken, hieße weniger die Bestimmung der Natur in Widerspruch mit der des Menschen bringen, als vielmehr ein von Gott gesetzter Anlaß zu jener Täuschung, nach welcher der Mensch die Hemmnisse seines Berufs außer sich sucht, statt sie in sich zu suchen.“ Daß die Geister nach dem Fall fortexistieren und Macht zu üben vermögen, möchte Harleß auf Grund von 1. Kor. 6 aus der göttlichen Absicht erklären, ihnen an der Geschichte des Menschengeschlechtes und der Herrlichkeit der Erlösung ein letztes Mittel der Umkehr und Neue zu gewähren. „Daß diese Umkehr nicht stattfinden werde, ist den Gefallenen, welche die Ankläger der Menschen sein wollen, etwas nur halb Bewußtes, den Menschen aber zu dem Zweck geoffenbart, daß sie in der Macht Gottes des Erlösers die Macht der versuchenden Geister ebensosehr fürchten wie als bereits gerichtet erachten.“ Abgelehnt hat Harleß den Gedanken durchaus, aus der Existenz der gefallenen Geister und deren versucherischer Einwirkung auf die Menschenwelt Milderungsgründe für den Fall des Menschen herzuleiten. Nach wie vor dem Fall bleibt das Verhältnis Gottes zur Welt Erhaltung der kreatürlichen Abhängigkeit und Freiheit zum Zwecke einer endlichen und vollendeten Mitteilung göttlicher Liebesherrlichkeit an die Kreatur. Geändert hat sich nur die Erscheinungsform dieses Verhältnisses. Das Böse nämlich ist zwar seinem abstrakten Begriff nach nicht von Gott ausgegangen

und strebt wider Gott an, aber es ist doch immer ein Widerspruch, der gegen eine vorangehende Wirkung Gottes sich kehrt und ohne diese nie gedacht werden kann; es ist auch in seiner Wirkung der Willkür der Kreatur entnommen und durchaus in Gang und Ausgang vom göttlichen Gesetz und Regiment abhängig. Die heilige Liebe Gottes aber offenbart sich seit dem Eintritt des Bösen als Bejahung und Verneinung zugleich. „Sie ist Verneinung jeglicher segensbringender Gemeinschaft zwischen Heiligem und Unheiligem, und zwar nicht Verneinung bloß in Gottes Gedanken, sondern im wirklichen und wirksamen Zeugnis von Gottes Geist an den menschlichen Geist, und offenbart sich als Gottes Zorn über das kreatürlich Böse oder in der Form verdienter Gerechtigkeit. Und sie ist Bejahung der von Gott ausgegangenen Bestimmung der Kreatur zur Gottesgemeinschaft, und das abermals nicht bloß in Gottes Gedanken, sondern als wirkliches Zeugnis von Gottes Geist an des Menschen Geist und offenbart sich als Barmherzigkeit und Gnade oder in der Form unverdienter Liebe. Der Zorn und die Barmherzigkeit sind in dem Stadium der Erhaltung und Regierung der Welt nicht Gegensätze, die sich ausschließen, sondern Erscheinungsformen der heiligen und gerechten Liebe, die sich aufeinander beziehen und füreinander wirksam sind. Denn der Zorn Gottes will in dem gegenwärtigen Weltbestand und nach der diesem Bestande gemäßen Wirksamkeit die Kreatur zum Ergreifen der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit treiben, und die Gnade und Barmherzigkeit will in der gegenwärtigen Form ihrer Offenbarung nicht minder vom gerechten Zorne Gottes über das Böse Zeugnis geben.“ Im übrigen geht Harleß durchaus darauf aus, die ernste, in der lutherischen Kirchenlehre ausgeprägte Auffassung vom Bösen als Sünde, Schuld, Strafe, Verderben der Gattung und der einzelnen zu rekonstruieren, immer aber dabei den Gedanken festzuhalten eines pädagogischen Wechselverhältnisses zwischen Strafe und Gnade, wohlverdientem Verderben und unverdienter heilsamer Züchtigung. „Dem geheimen geistigen Gift setzt Gott das greifbare Elend dieses Daseins entgegen und schlägt die in das Geschlecht eingedrungene hoffärtige Affektation der Gottgleichheit mit den offenen Schwären und Mißgestalten der irdischen Gebrechlichkeit.“ Manches Fruchtbare und Originale kommt zutage, indem Harleß jene Grundanschauung durch

den ihm immer offenen Blick auf die gesamte geschichtliche Bewegung der Menschheit näher bestimmt. Überall äußert sich eine vorbe-
reitende Tätigkeit Gottes, die mit den Fügungen des äußeren Daseins eine innere Wirkung auf den Geist des Menschen verbindet und immer Freundlichkeit und Züchtigung zugleich übt. Das Gewissen ist es insonderheit, worin Gott dem Menschen ebensosehr eine Lebens-
gemeinschaft mit ihm wie eine Stimme der Strafe und des Schreckens lebendig erhält. Dieser auf den kreatürlichen Geist einwirkende Gott ist aber kein anderer als der im Sohn geoffenbarte; es besteht also auch in dieser Hinsicht engster Zusammenhang zwischen Welterhal-
tung und Welterlösung; wer die Wirkungen des Gewissens erfährt, erfährt bereits die Wirkungen dessen, der in der Fülle der Zeit Mensch wird; ja wiewohl die Gewissenswirkung ihrem Wesen nach durchaus nicht identisch mit der Wirkung des Evangeliums ist, da das Gewissen ja nicht die Vergebung, sondern den Gegensatz Gottes gegen die Kreatur offenbart, so ist die göttliche Wirkung im Ge-
wissen für die, die das Evangelium nicht haben können, wegen jenes Mangels doch nicht heilsentziehend. „Wer kraft des Gewissens an sich selbst verzweifelt und sich nach Erlösung durch Gott sehnt, der hat die Bestimmung des Gewissens und hierin zugleich den Ruf Gottes in seinem Sohne an sich in Erfüllung gehen lassen und wird sich der Barmherzigkeit Gottes zu erfreuen haben.“ Eine spezifische Propädeutik für das Gnadenevangelium liegt natürlich in der Geschichte Israels. Aber verschleiert bleibt auch in ihr das Geheimnis des Heils, bis es in Christus erscheint als ein wahr-
haft neues. „Es ist nicht wie die Ergänzung einer unvollendeten Schöpfung, nicht wie die Bervollkommnung einer halben Offen-
barung des Heils, noch weniger wie eine Blüte oder Frucht aus dem Entwicklungsprozeß der der Vollendung zureisenden Mensch-
heit oder ein Persönlichwerden des allen Menschen einverleibten Logos u. dgl., es ist vielmehr eine Tat Gottes, welche der ver-
kommenen und verlorenen Welt der Völker gegenüber den ursprüng-
lichen Rat der Erbarmung Gottes in einer alle Gedanken über-
steigenden Herrlichkeit göttlicher Barmherzigkeit und göttlicher Ge-
rechtigkeit nicht nur vor Augen stellt, sondern dem Leben des Menschengeschlechts eingebärt.“

In dem christologischen Lehrstück dringt Harleß darauf, daß

die Person Christi, sein Werk und der ewige Gnadenwille in ihrer unlöslichen Einheit angeschaut werden. „Die Person Jesu Christi an sich betrachtet ist die für das menschliche Geschlecht verhüllte Verwirklichung des göttlichen Gnadenwillens über dem Geschlechte, das Leben und Tun, das Leiden und Siegen Christi ist die für das Geschlecht enthüllte Verwirklichung des in der Person Christi verhüllten Geheimnisses der Erlösung.“ Auch hier bietet der weitere Verlauf der Darstellung manche besondere Probe energischer und eindringender Gedankenbildung. Daß der Sohn und nicht der Vater noch der Geist Subjekt der Menschwerdung ist, wird natürlich aus dem innertrinitarischen Verhältnis (der Sohn als der Wille göttlich heiliger Selbstverleugnung), zugleich aber aus der eigentümlichen Anteilnahme der drei Hypostasen an dem Weltverhältnis der Gottheit abgeleitet. Aber die gerade im Sohn sich zum Menschsein erschließende Dreifaltigkeit ist dann auch gerade so der Inbegriff aller Beziehungen, auf denen die Eigentümlichkeit des Heilswerkes ruht: „In der Lehre vom Sohn als dem menschengewordenen Erlöser enthüllt sich die Tatsache eines leibhaften Bestandes des Gerichts über die Sünde (Harleß will damit die Stellung des nicht Mensch werdenden Vaters bezeichnen) neben dem leibhaften Bestande der rettenden Erbarmung über die Sünder (der menschengewordene Sohn); sie ist zugleich die geschichtliche Verwirklichung eines Mittlers zwischen Gott und Menschen (Sohn), ohne Aufhebung der fortwährenden Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch durch innere Wirksamkeit des Heil. Geistes.“ Warum aber überhaupt Menschwerdung Gottes? „Das Geschlecht der Menschen muß sich verloren bezeugen, so nicht Gott in irgend einer Tat bezeugt, daß er nicht wider, sondern für uns sei. In der Schöpfung eines heiligen und gerechten Menschen hätte Gott zeigen mögen, daß es ihm ein leichtes sei, den Sündern ein Ideal kreatürlicher Vollkommenheit schöpferisch entgegenzustellen. Statt solcher fruchtloser und unbarmherziger Machtbezeugung zeigt Gott der Welt, daß seine Barmherzigkeit nicht einmal das verschmähe, in seinem Sohne einzutreten in das Leben des gefallenen Geschlechts usw.“ Das Wesen des Menschengewordenen ferner stellt Harleß im Sinne des kirchlichen Dogmas, aber mit lebhafter Bemühung um psychologische Veranschaulichung dar und gibt dem Erlöserwirken des Sohnes Gottes

sozusagen einen allernächsten Gegenstand an der ihm eigenen menschlichen Natur, deren empfängliche, unvollkommene, befreiungsbedürftige Seite der Durchdringung durch die Kräfte des Logos offen liegt. Je nach der Art, wie das geschieht, unterscheiden sich die beiden Stände des Erlösers. In bezug auf diese gehört Harleß entschieden zu den Vertretern der Kenosislehre, die in der Geschichte der Dogmatik vor allem mit dem Namen Thomasius verbunden ist. „Christus hat sich für sein Erdenleben freiwillig der Fähigkeit begeben, anders denn in Abhängigkeit von dem Willen des Vaters und der Wirkung des Heil. Geistes auf ihn, den Menschgewordenen, d. h. anders denn in menschlich-beschränkter, von Gott dem Vater und dem Heil. Geiste erst zu entschränkender Weise um die Fülle seines Wesens zu wissen, sie zu betätigen und sich und anderen zur Erscheinung zu bringen.“

Weniger Eigentümliches bieten und wohl auch weniger allseitig entwickelt sind die Aussagen über das Erlösungswerk Christi, wo sich die Gedanken darum konzentrieren, daß es göttliche und menschliche Tat, Gnade und Gericht, Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung und der Barmherzigkeitsverheißung zugleich sei. In der Auswirkung der Erlösung im persönlichen Heilsstand legt Harleß alles Gewicht auf die Vergebung der Sünde, „die Grundbedingung unserer Seligkeit und die einzige Wirkung, die wir in diesem Leben in ihrem ganzen Umfang erfahren können. Dagegen ist das in Christo dem Geschlechte dargebotene, in und mit dem Glauben eintretende neue Leben in Überwindung der Sünde und des Todes und der Versuchungen weder jene Wirkung der Erlösung, die wir in diesem Erdenleben in ihrem vollen Umfang erfahren noch die Grundwirkung, worauf hin wir uns der Gnade und Liebe Gottes getrösten dürfen“. Jene, die Vergebung, ist der Grund unseres Friedens; dieses, das neue Leben, die Form, in der wir ihn wirklich besitzen. Auch vom soteriologischen Lehrstück wollen wir nur das herausheben, daß Harleß den persönlich-sittlichen Begriff von Gnade durchaus festhält: „Die Wirksamkeit des Geistes ist nicht geistliche Vergabung (*donum spirituosum*), sondern persönlicher Lebensverkehr des dreieinigen Gottes“. In der Lehre vom Worte als Gnadenmittel bedient sich Harleß einer interessanten Abstufung; er unterscheidet nämlich das Wort, sofern es persönliches Zeugnis des in der Geschichte erscheinenden Gottes ist, und dasjenige, welches aus

der durch jenes gegründeten Reichsgemeinschaft auf Erden hervorwächst, und an diesem selbst wieder ein für die Gemeinschaft grundlegendes und entscheidendes von den geistgewirkten menschlichen Zeugnissen und Bekenntnissen dieses Wortes, das prophetisch-apostolische also von dem kirchlichen Lehrbegriff. Jenes eine ist die Schrift, die aber nicht in dem Zweck der Gnadenmittelwirkung des Wortes aufgeht, sondern zugleich sich auf die Geschichte des Reiches Gottes bezieht. Sie ist irrtumslos innerhalb der Grenze ihres göttlichen Berufs, aber Wirkung des Heil. Geistes und Selbsttat der Zeugen zugleich, nicht so, als ob von diesen die Form, von jenem der Inhalt stammte, sondern so, daß eine Durchbringung und Verklärung des menschlichen Gedankens und Wortes, individueller Aneignung und Erinnerung, individueller Wiederhervorbringung und Aussprache durch den Geist stattfindet. Für die ethische Natur von Harleß ist charakteristisch, daß er die äußeren Unvollkommenheiten der Schrift (Textkritik usw.) als Aufforderung versteht, sich die Schrift einen Gegenstand steten Kampfes, steter Übung und Forschung sein zu lassen. Den Sakramenten wird hier — anders, wie oben erwähnt, in der später veröffentlichten Abhandlung — mit voller Bestimmtheit zwar nicht eine andere Gnadenwirkung, aber doch eine andersartige Wirkungsweise beigemessen: „Im Worte wendet sich Gott an das persönlich entwickelte Bewußtsein der vom Worte zu Berufenden oder Berufenen, und tritt durch das Wort mit dem Geiste der Menschen in eine Gemeinschaft, deren Grenze im Inhalt der vernommenen Worte und in der Natur jenes Verhältnisses liegt, indem vom Einzelworte immer Einzelwirkungen auf das persönliche Bewußtsein des Vernehmenden oder Bedenkenden ausgehen. Die Eigentümlichkeit der Sakramente besteht dagegen in jener Wirkung, die von Gott auch auf die geistleibliche Natur des Empfängers ausgeht und so umfassend (simultan und konzentriert) ist, als die Gesamtbeziehung des Heilswortes, dessen sukzessive Enthüllung und Darbietung an das persönliche Bewußtsein zu vermitteln die Bestimmung des geschriebenen und gepredigten Wortes ist.“ Schon die Form der Sakramente, sofern sie sich der reinsten und allgemeinsten irdischen Elemente bedienen, schließt die Realverheißung ein, daß Christi Gnadengemeinschaft nicht bloß unser Bewußtsein freimachen, sondern auch unserem ganzen irdischen Naturleben eine

Macht göttlicher Reinigung, Nahrung und Stärkung sein wolle — selbstverständlich nicht vermöge der Naturkraft der Elemente, sondern kraft der Verheißung Christi und im gläubigen Empfange. Es ergibt sich weiterhin daraus die Unterscheidung einer ins Bewußtsein fallenden und einer sozusagen unterbewußten Wirkung der Sakramente, eine Unterscheidung, die zwar nicht genau so von Harleß formuliert wird, aber doch seiner ganzen sehr umfassenden und sorgfältigen Darstellung der Sakramentslehre zugrunde liegt. Im übrigen beschränke ich mich auf den Hinweis, daß namentlich zwei allgemeinere Gesichtspunkte in dieser betont sind: einmal, daß gerade die Sakramente es ausprägen, wie im Heilswerke alle Initiative der Tat auf der Seite Gottes ist, und dann, daß es ein Stück der Eigentümlichkeit der Sakramente ist, eine bekennende und im Glauben handelnde Gemeinde des Reiches Gottes auf Erden zu organisieren. Wie in der späteren Abhandlung, so will er auch hier dem sakramentalen Moment an jenen heiligen Handlungen zu stärkerer Anerkennung verhelfen, als ihm die lutherische Lehrtradition gewährte, und gewinnt daraus natürlich zugleich einen klar leitenden Übergang zur Entwicklung des Kirchenbegriffes: „Mit der Stiftung der Sakramente als sinnenfälliger Handlungen, an die sich die Forderung des öffentlichen Bekenntnisses knüpft, ist das von Christo gegründete unsichtbare Reich der Herzensgemeinschaft mithin zugleich ein äußeres und sichtbares“ — *coetus vere electorum et vere credentium* und *coetus vocantium et vocatorum*, jene Geisteskirche innerhalb dieser Bekenntniskirche, beide aber nach ihrem Bestande durchaus und bloß an die Aufrechterhaltung der erlösenden Gnadenverheißungen und Gnadenstiftungen gebunden und diesen also durchaus, jedoch in freier Innerlichkeit untergeordnet. „Die Art, wie über allem irdisch-menschlichen Bekenntnis zu Christus das grundlegende Wort der apostolischen Heilsverkündigung als die für uns auf Erden höchste Autorität steht, ist nicht eine Antezipation des künftigen Gerichts Christi über sein Reich auf Erden, nicht eine Autorität in der Form fragloser richtender Entscheidung, sondern ein Probierstein, den Kindern dieser Zeit zum eigenen Gebrauche anheimgegeben, eine Verkündigung und Weissagung der zukünftigen richterlichen Entscheidung Christi für alle, welche Augen haben zu sehen und Ohren zu hören. Bei dieser Stellung der apostolischen Heils-

verkündigung darf am allerwenigsten das irdisch-menschliche Bekenntnis richterliche Endentscheidung sein und sich selbst an die Stelle des maßgebenden, verborgen richtenden Wortes setzen wollen.“ Wenn Harleß nun aber weiter das „irdisch-menschliche“ Bekenntnis der Kirche als den notwendigen Widerhall des apostolischen Wortes und solch ein Bekenntnis als die gottgewollte Bedingung der Forterhaltung der Kirche beurteilt und wenn er aus dem allen die Forderung ableitet, es sei das sekundäre Kennzeichen der Kirche, mit ihrem Bekenntnis innerhalb der Kontinuität des fortlaufenden Bekenntnisses zu stehen, so tritt daran die dogmatische Parallele, ja Wurzel für jenes früher erwähnte (vgl. S. 874) exegetisch-methodische Prinzip der Kontinuität der Auslegung hervor, und es zeigt sich an diesem Einzelfall deutlich, daß H. auch seine dogmatische Gesamtauffassung schon lange durchgearbeitet hatte, bevor er Anlaß hatte, sie auszusprechen. Die Geschichte des Bekenntnisses selbst ist ihm sukzessive Entfaltung einer inhaltlichen Einheit, äußere Einigung der Partikularkirchen ohne Bekenntniseinheit aber Schein ohne Wahrheit, die Existenz der Partikularkirchen als im Bekenntnis geschiedener eine Wirkung der Schwäche und des Irrtums der Menschen, die Zugehörigkeit der einzelnen zu dieser oder jener abhängig von der Überzeugung, ihr Bekenntnis sei dem apostolischen Worte konform. „Ob er recht geglaubt habe, darüber muß den einzelnen dieses apostolische Wort selbst gewiß machen. Die definitive richterliche Entscheidung hat sich der Herr der Kirche für das Ende der Tage selbst vorbehalten. Diese relative Ungewißheit, weit entfernt ein Mangel oder ein Unglück zu sein, hängt aufs wesentlichste mit der Bestimmung dieses Erdenlebens als Prüfungsstand der Welt und der Christenheit zusammen, welcher Stand erst mit dem Triumph des Reiches Christi jenseits endigt.“ In der weiteren Behandlung des Kirchenbegriffes wird der Gedanke eines etwa durch Ordination fortzupflanzenden Amtsprivilegiums für den beruflichen Dienst der Gnadenmittel oder einer sonderlichen Amtsgnade, überhaupt der Abhängigkeit der göttlichen Kraft der Amtshandlungen von der Amtsstellung der Berufenen entschieden abgelehnt. Der eschatologische Lehrkreis endlich fordert hinsichtlich des Wie? der Erfüllung der christlichen Hoffnung Zurückhaltung, da das in Rätselfeln und Zeichen gefaßte Schriftwort vor der Er-

füllung selbst keine zweifellos gewissen Aussagen darüber gestattet. Das Was? steht aber fest; es faßt sich zusammen in die Wiederkunft Christi zum Gericht des Todes, zur Auferstehung des Lebens, zum Reiche der Herrlichkeit in der verklärten Welt.

Das ist der Gedankengang der Harleß'schen Dogmatik. Wem legt sich nicht bei solch einem Einblick in ein seinerzeit diskret gebliebenes Ganzes wissenschaftlicher Arbeit die Frage nahe, was wohl zu erwarten gewesen wäre, wenn es Harleß möglich geworden wäre, von solchen Grundlagen aus eine Gesamtdarstellung der christlichen Wahrheit zu veröffentlichen? Gerade diese Frageform ist geeignet, die charakteristischen Punkte des Gegebenen ins Licht zu rücken. Nun, jene nicht zustande gekommene Dogmatik würde ohne Zweifel die Abgrenzung des religiösen gegenüber dem allgemeinen Erkennen, also gegenüber der Philosophie, durchaus festgehalten, in der Bestimmung des Ranges aber für die beiden aufeinander zu beziehenden Faktoren der religiösen Erkenntnis, Offenbarungstat und Glaubensleben, dem ersteren die höchstbestimmende Kraft zugewiesen und von ihr den Ausgang genommen haben. Schon in jenem kurzen Abriss läßt sich aber dabei noch etwas Besonderes wohlthuend und bedeutsam beobachten: manche originale und in die Tiefe führende Einsicht hat Harleß gewonnen, weil er kraft der Stärke seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit die Offenbarungswirklichkeit auch in seinem theologischen Denken sich niemals zur bloß äußeren Tatsache oder Theorie werden ließ, sondern sie immer auf das persönliche religiöse Leben bezog, sich religiös in ihr zurechtzufinden bestrebt war. Er machte mit dem Gedanken der Heilserkenntnis wirklichen Ernst. Dieses Heil konzentrierte er ganz in dem Besitz der Vergebung der Sünde. Nur deshalb konnte er einen Satz wie diesen seinen Hörern vortragen: „Selig zu sterben in dem Bewußsein, ein unnützer Knecht Gottes zu sein, das ist das Geheimnis der christlichen Frömmigkeit.“ Eine Dogmatik, die daraus hervorstüßt, geht ganz von selber in der Bahn der Frömmigkeit und der Grundanschauung Luthers. Man kann es dabei freilich verwunderlich finden, daß Harleß gerade die Lehre vom Heilswerke Christi verhältnismäßig am wenigsten entwickelt hat. Blieb Harleß aber seinem Aufsatze treu, so mußte das Schwergewicht auch seiner etwa gedruckten Dogmatik in der Tat auf andere Gedankenkreise zu liegen kommen:

das Verständnis des persönlichen Heilsstandes, wie es reich und voll ja in der Ethik wirklich entwickelt ist, die Durchführung des Kirchenbegriffes in der organischen Aufeinanderbeziehung der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit in dem Leben der Gemeinde Christi, vor allem die einer geschichtsphilosophischen und einer spekulativen Betrachtungsweise zugänglichen dogmatischen Lehrstücke, also die Lehre vom Menschen und der Welt und die Lehre vom Wesen Gottes. Es ist in der That ein großzügiger fatter Realismus, in welchem Harleß hier die Ewigkeit und die Zeit miteinander verknüpft und unter voller Wahrung des Unterschieds zwischen der Kreatur und dem Schöpfer die Welt als Spiegelung des ewigen innergöttlichen Lebens zu begreifen strebt. Den Grenzbestimmungen zwischen dem „Ding für uns und dem Ding an sich“, in denen eine spätere Dogmatik sich abmühte, hätte Harleß sich entschieden widersetzt. Ebenso kräftig ist sein Realismus im Verständnis der Geschichte. Über die Versuchung, die Heilsgeschichte gegen alles andere Geschehen zu isolieren, strebt er kräftig hinaus. Aber die Besonderheit der Heilsgeschichte als einer Verwirklichung der rettenden Gnade behauptet er dabei entsprechend dem Ernste, mit dem er Sünde und Erlösung versteht, durchaus, und in dieser Geschichte ist ihm wirklich Gott und göttliches Handeln lebendig wirksam. Eine Dogmatik des heilsgeschichtlichen Realismus und der vollen Bemühung, den ewigen Hintergrund und die ewigen Ziele der Welteexistenz zu erfassen, eine Dogmatik, die in ihrer Methode strenge mit der autoritativen Schrift gearbeitet hätte und doch nicht biblizistisch im engeren Sinne geworden wäre, weil sie den starken Glauben vertreten hätte, daß die auf das in der Schrift bezeugte Evangelium gerichtete Erkenntnisarbeit der Kirche weder unnötig noch fruchtlos gewesen sei — solch eine lutherische Dogmatik des Glaubens an ewige Tiefen Gottes und der Ehrfurcht vor der Gemeinschaft des kirchlichen Lebens, beide gründend und sich enthüllend in Christo, dem Heiland der reinen Gnade, die durfte man von Harleß erwarten, aber keine des Individualismus, keine der sogenannten objektiven Wissenschaftlichkeit, keine eines kritisch immer fort auf der Flucht vor den Thatfachen und Ideen befindlichen Spiritualismus.

Es ist interessant, dieser Gesamtauffassung vom Christentum, wie sie in Harleß' Dogmatik und Ethik sich ausspricht, seine

Gesamtauffassung von Theologie an die Seite zu setzen. Harleß entwickelte sie in seiner wenigstens in Erlangen häufigen Vorlesung über theologische Enzyklopädie und dem von ihm selbst für diese Vorlesungen herausgegebenen Grundrisse (Bibl. Nr. 6). Es wäre ungerecht, die anregende Kraft seiner Vorlesung nach dem Grade der dem Buche eignenden Angemessenheit an seinen didaktischen Zweck zu bemessen. Aber wer sich in das Buch vertiefte oder vertieft, der konnte und kann auch noch heute einen starken Eindruck von der Geschlossenheit und Klarheit des darin herrschenden theologischen Grundgedankens erhalten. Von der zweiten Hälfte des Ganzen, einem Überblick über die Geschichte der Theologie nach ihren Anfängen bis auf die Gegenwart, d. h. bis zum Ende der rationalistischen Periode, aber ohne Darstellung der schon geschehenen Erneuerung der Theologie, sei hier wenigstens das nüchterne und freimütige Urteil über die protestantische Scholastik, mehr noch die Schilderung des Umschwungs hervorgehoben, der durch die reformatorische Erneuerung der christlichen Frömmigkeit auch für die kirchliche Wissenschaft bewirkt wurde. Die erste Hälfte entwickelt auf Grund einer Auseinandersetzung über das Wesen der Enzyklopädie als Wissenschaft überhaupt die Grundbegriffe vom Wesen der Theologie und eine Konstruktion des theologischen Organismus. Der letztere gliedert sich demnach so, daß eine geschichtliche und eine geschichtlich-ideale Disziplin je einen Körper von Einzelaufgaben theologischer Erkenntnis aus sich herausbilden. Das Mittelglied zwischen jener, der Exegetik, die die Basis des ganzen Christentums, nämlich die Geschichte Christi und seiner Apostel, erforscht, und dieser, der Dogmatik, welche die in der historischen Erscheinung enthaltene Idee erfafst, bildet die Symbolik, die es mit der Erkenntnis des vorhandenen Gemeinglaubens zu tun hat, innerhalb dessen der Theologe eine Stelle haben muß. Alle weiteren historischen und alle weiteren systematischen (geschichtlich idealen) Disziplinen leiten sich aus diesen Grundlagen ab; das Ganze aber mündet aus in die Bestimmung der eigentümlichen Aufgaben für die Leitung und Förderung des Gemeinwesens, die praktische Theologie. Die ganze Konstruktion zeigt, daß die relative Geringschätzung, die Harleß in der Ethik der Systematisierungskunst entgegenbrachte, bei ihm doch nicht eigentlich durch einen Mangel an Systemati-

sierungskraft veranlaßt war. Bedeutungsvoller aber als die Konstruktion ist die Auffassung vom Wesen der Theologie überhaupt. Die scharfe Klippe, an welcher dessen Verständnis oft, dem Betroffenen sogar unbewußt, gescheitert ist, hat auch Harleß gesehen. Wenn die Theologie als Funktion des Glaubens genommen werden soll, muß dann der Glaube nicht, um sich selber zu vollziehen, Theologie, der Fromme ein Theologe werden? Man kann um diese Klippe herumkommen, indem man die Verbindung von Theologie und Glauben zerschneidet und jene zur objektiven, die Gegenwart wagt sogar das Wort: zu einer auf die atheistische Methode verpflichteten Wissenschaft macht. Ganz und gar nicht ist das die Meinung von Harleß. Er kennt keine andere Theologie als die aus persönlichem Glaubensstand hervorgehende. „Die christliche Religion kann als eine in die Welt gekommene Wahrheit und Kraft . . . nur durch Aneignung in der Erfahrung Besitztum der Erkenntnis eines Menschen werden. Die christliche Theologie hat daher die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Religion, einen Erfahrungsgegenstand zu ihrem Inhalte. In dieser Eigentümlichkeit des Objektes ist das Prinzip ihrer wissenschaftlichen Bewegung gegeben . . . Sie kann weder in ihrem Anfange noch in ihrem Resultate die Erfahrung ausschließen oder aufheben, ohne in Widerspruch mit den in der Eigentümlichkeit ihres Objektes notwendig gesetzten Prinzipien seiner Erkennbarkeit zu treten und unwahr zu werden. Vielmehr ist sie nichts als die Erkenntnis dieser Erfahrung nach ihrem Grund und Wesen und eben hiermit die wissenschaftliche Begründung derselben. Die christliche Religion nennt aber die Erfahrung dieser ihrer Wahrheit und Kraft: Glaube. Die christliche Theologie ist also die wissenschaftliche Erkenntnis des Glaubens nach seinem Grund und Wesen, sie geht vom Glauben aus und führt zu ihm zurück.“ Ich für meinen Teil möchte dabei besonders auch dies Harleß zu Danke rechnen, daß er auch die historischen Zweige der Theologie diesem Prinzip unterstellt und sich so im voraus zum Gegner der modernen Zerreißung der Theologie in eine historisch-objektive oder wissenschaftliche und in eine religiös-subjektive oder kirchliche Hälfte gestempelt hat. „Der bleibende Mittelpunkt und zugleich der Prüfstein für die Entwicklung der Kirche ist das Reich

Gottes, wie es in Jesu Christo schon bereits mit völliger Überwindung der Welt erschienen war. Die Anwendung dieses Prüfsteins in der geschichtlichen Darstellung ist die Grundlage des kirchengeschichtlichen Pragmatismus.“ Setzt ihm also die Theologie unter allen Umständen den Glauben und seine Gotteserfahrung voraus, so zieht doch durchaus nicht der Glaube unter allen Umständen die Theologie nach sich. Nicht das fromme Individuum, sondern die Kirche braucht sie. „Wie jede wissenschaftliche Disziplin Produkt einer historischen Entwicklung der menschlichen Erkenntnis ist, so ist auch das Bedürfnis der theologischen Erkenntnis nicht aus dem Wesen der Religion an sich, sondern nur aus der historischen Entwicklung der Kirche abzuleiten und zu begreifen.“ Allerdings fährt Harleß dann so weiter, daß er die Notwendigkeit der theologischen Erkenntnis ihrer Potenz nach in der Natur des vernünftigen Geistes selbst liegen läßt, der, was er besitze, nicht bloß als ein gegebenes Besitztum zu haben, sondern es als seine nunmehr eigenste Bewegung weder zu setzen gedrungen sei. Aber er hält doch die Verbindung mit dem ersteren Gedanken aufrecht; denn „diese Potenz wird zum Akte in und durch Vermittlung der geschichtlichen Bewegung, nämlich im Kampfe des Gemeinglaubens gegen den Irrtum und die Lügner.“ Mithin bleibt ihm doch Subjekt der Theologie die Kirche und die theologische Erkenntnis ist ihm die durch das allgemeine Bedürfnis der Kirche hervorgerufene wissenschaftliche Vermittelung der Glaubensgewißheit.

Auch diesem Gedanken ist Harleß durch sein Leben hindurch treu geblieben und hat ihn später vielleicht noch bewußter entwickelt. Er beherrscht wenigstens noch z. B. die Auseinandersetzungen, die Harleß in seinem Aufsatz über die Stellung der obersten Kirchenbehörden in der Gegenwart (J. f. Pr. u. R. 1863, abgedruckt in der 2. Aufl. von „Verhältnis des Christentums“, Bibl. Nr. 22) den Beziehungen der kirchlichen Verwaltung zur theologischen Forschung gewidmet hat. Es ist aber bemerkenswert, welche praktischen Folgen Harleß dort seinem Begriff von Theologie zu geben mußte: er leitet daraus die Pflicht des Kirchenregiments ab, die Freiheit der theologischen Wissenschaft zu respektieren. Als Kronzeuge dafür, daß auf der Kanzel jede fromme Meinung gleiches Recht habe, ist Harleß — vielleicht ist es nicht überflüssig, das zu bemerken

darob allerdings nicht anzuziehen. Wohl aber betrachtete er es, durch die Fehlgriffe früherer Zeiten gewizigt, als notwendig, in der wissenschaftlichen Forschung die Geister aufeinander plagen zu lassen und dem notwendigen Wechsel des Ausdrucks für das theologische Erkennen keine äußere Grenze zu ziehen, wenn nur dabei den Gemeinden die „katechismusmäßige“ Form der christlichen Wahrheit und ein Bewußtsein davon erhalten bleibt, daß die Grundlage ihres religiösen Glaubens und Lebens und die Mittel, ihr religiös-sittliches Bedürfnis zu befriedigen, von dem verschieden sind, was sich in der Form des Lehrsystems und der Schulmeinung darstellt. Überschätzung der Theologie kann man das gewiß nicht nennen. Doch vergaß Harleß darüber nicht, daß so ganz zusammenhangslos die Theologie doch nicht über dem Leben der frommen Gemeinde schwebte. Wollte er doch in dem gleichen Zuge von Gedanken auch nichts von einem Abstraktum von theologischer Wissenschaft kennen und gelten lassen, das seine Ziele rein in sich und in der Erkenntnisbedürftigkeit hätte und sich zum Glauben und Leben des Christen wie der Kirche gleichgültig verhielte. Dann hätte er ja weder seinerzeit den Kampf mit Strauß auszusechten noch auch in seinem „Sendeschreiben“ (Bibl. Nr. 29) sich gegen eine bekenntnisstörende Wissenschaft zur Wehr zu setzen brauchen. Es lebte nur in ihm die starke Gewißheit, daß die Kirche mit ihrer Glaubenswahrheit über dem Wandel der Theologie stehe und daß die Sicherung dieser Wahrheit in besseren und stärkeren Händen ruhe.

Weder die Art, wie sich Harleß' Theologie genetisch in seiner religiösen Entwicklung begründete, noch die Prinzipien seiner wissenschaftlichen Betätigung würden getroffen werden, wenn man Harleß als Restaurationstheologen bezeichnen wollte. An seinen religionsgeschichtlichen wie an seinen ethisch-psychologischen Interessen konnten wir es schon erkennen, daß er die Theologie in Zusammenhang mit dem inneren Fortschritt der allgemeinen Wissenschaften erhalten wollte. Auch sein Urteil über die alte Theologie war durchaus frei und nüchtern. Von einer Theologie, die fertig wäre, wußte er nichts. In einem Artikel der „Zeitschrift“ usw. (II S. 53 ff.), den Harleß zwar nicht durch späteren Wiederabdruck noch eigens herausgehoben, zu dem er sich aber noch 1875 ausdrücklich bekannt hat (Bruchstücke II, 42), spricht er ein hochbedeutsames Wort über

„Verbildung zu falscher Orthodorie und Erziehung zum kirchlichen Glauben“. Scharf und unerbittlich wird hier aufgedeckt, welches Verderben falsche Orthodorie, d. h. eine Orthodorie nach sich ziehe, die von ihrer Lebenswurzel, dem kirchlichen und persönlichen Glauben, abgetrennt ist, eine Orthodorie also des Verstandes und des Gedächtnisses: einen Fanatismus des Verwerfungsurteils, starre Abgeschlossenheit und Veräußerlichung des christlichen Wesens. Da es sich uns hier um die Charakteristik der theologischen Art von Harleß handelt, so sei auch nur das näher mitgeteilt, welche theologischen Fehler Harleß in der falschen Orthodorie erkennt: „Sie wird überall von der Entwicklung kirchlicher Erkenntnis absehen und die Form der einmal gewonnenen Einsicht als den Maßstab der Wahrheit ansehen. Sie wird alles als Irrtum verwerfen, was nicht ihr eigenes ausgeprägtes Wahrzeichen trägt. . . . Sie wird immer nur darauf ausgehen, das Bild ihrer eigenen Erkenntnis in allen früheren Perioden der Kirche zu suchen . . . und wird nicht weniger auch einer künftigen Weiterbildung hemmend im Wege stehen, auch dies nur aus dem Grunde, weil sie den einmal in ihr gegebenen Typus kirchlicher Erkenntnis und kirchlichen Bekenntnisses als den schlechthin vollendeten betrachtet und ganz und gar davon absieht, daß die Orthodorie selbst nur der relative Ausdruck für ein gegensätzliches Verhältnis ist, in welchem der wahre Glaube sich gefunden und gegen den Unglauben oder Aberglauben gesichert hat. . . . Die falsche Orthodorie ist mumienhafter Egoismus, welcher das Erbgut der Väter lieber mit Unkraut aller Art überwuchern läßt, als daß er mit Pflügen und Umacern sich auf beschwerliche Neuerungen einlassen möchte.“ So weit entfernt wie von falscher Orthodorie hält sich Harleß freilich auch von der Oberflächlichkeit, der das Wort Orthodorie überhaupt ein Ärgernis ist. Er bekennt sich vollkommen zu der in dem Worte enthaltenen Idee als einem notwendigen Charakter der Kirche und einer wesentlichen Eigenschaft ihrer Diener. Aber es muß die rechte, innerlich erlebte und erlungene, darum auch angstlose und zukunftsmutige Orthodorie sein. Der schreibt er die Fähigkeit zu, weil sie, im lebendigen Glauben der Kirche einverleibt, an sich selbst das stufenweise Wachstum der mit dem Glauben Hand in Hand gehenden Erkenntnis und ihrer Ausdrucksweise erfahren und also den Bildungsengang der Kirche

miterlebt habe, darum auch die unentwickelten Zustände richtig zu beurteilen und die mangelhafte Form vom Wesen in billiger Sichtung zu unterscheiden. Sie ist ihm allerdings etwas anderes als die Heldin „eines kommenden Jahrhunderts“ oder als jene „unfertige und flüchtige Theologie“, die allen Besitzstand an mutwillige Prozesse hingibt und die Summe ihrer Weisheit in ein ungeheuer großes Fragezeichen setzt. Aber sie ist ihm auch unzertrennlich mit dem Streben nach vorwärts verbunden und mit dem Bewußtsein, daß es sich nicht bloß um eine Bewahrung des Alten, sondern um eine Neubegründung, ja Neuschöpfung überall da handle, wo sie aus dem Zeugnis der Geschichte der Kirche selbst inne wird, daß irgend ein Teil der gläubigen Erkenntnis noch nicht das entscheidende Läuterungs- und Bewährungsfeuer bestanden hat. Viele beherzigenswerte — vielleicht nicht immer genug beherzigte — Weisheit enthalten die Anwendungen dieser Grundgedanken auf die Aufgabe der kirchlichen Unterweisung und Erziehung, die Harleß im zweiten Teile des Artikels gibt. Wir gehen darauf nicht ein. Aber nicht unerwähnt soll bleiben, wie Harleß in einem anderen Artikel über eine auch heute brennende Frage, das Verhältnis der Diener der Kirche, namentlich des theologischen Nachwuchses zur kirchlichen Rechtgläubigkeit ausgesprochen hat. Er betrachtet da die Bekenntnisse der lutherischen Kirche als Ausdruck der Grunderfahrung von dem alleinigen Werte des Werkes und Verdienstes Christi, und er sagt: „Stimmen nun die einzelnen Lehrrsätze des Bekenntnisses mit dem Grundsatz, um dessentwillen sie ausgesprochen werden, so wird, wer diesen mit der Kirche gemein hat, auch jene mit gleicher Freudigkeit bekennen. Würde etwas nicht mit demselben stimmen, so dürfte es ein aufrichtiger lutherisch-evangelischer Theologe gar nicht lehren und stünde es zehnmal in den symbolischen Büchern. Meint aber jemand nur, dies oder das stimme nicht, so wird ihm die Kirche, vorläufig damit begnügt, daß er in der Hauptsache ihr Bekenntnis teilt, um so lieber erlauben, seinen Lehrstoff aus dem zu wählen, was ihm gewiß ist, als ihr nur an einem aufrichtigen Zeugnisse etwas gelegen sein kann. Hinwieder kann die Kirche von ihm fordern, daß er so lange, als ihm das Verhältnis irgend eines Lehrstücks zur Grundlehre nicht sicher steht, keine unvorsichtige oder feindselige Äußerung gegen dasselbe laut werden lasse; denn sie

fordert damit nichts anderes, als was der Apostel Jakobus einem jeden Christen gebietet, nämlich daß wir, zumal wenn wir Lehrer sein wollen, unsere Zunge im Zaume halten und uns nicht etwa einer Weisheit rühmen, welche, statt göttlich und himmlisch, vielmehr irdisch menschlich und teuflisch ist."

Doch genug! Wie Harleß die Lebensfragen der Kirche beurteilt hat, das gäbe ein Kapitel für sich neben seiner Auffassung der Theologie und ihrer Aufgaben. Nur das sei bemerkt, daß auch in jener Hinsicht das landläufige Erinnerungsbild, das in dem Gedächtnis der Gegenwart von Harleß vorhanden ist, in manchen Dingen korrigiert werden würde. In seine Theologie aber sich zu versenken hat einen eigenen Reiz. Er hat sie nie nach allen Seiten ausgefertigt und sie war eigentlich doch schon in ihrem Anfange wirklich fertig. Geht man ihren zerstreuten Urkunden nach, um ein Gesamtbild von ihr zu gewinnen, so hat man oft genug den Eindruck, wie vieles seit der Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit doch anders geworden ist; aber ebenso häufig sagt man sich doch, daß an unserer theologischen Gesamtlage im Grunde wenig oder nichts geändert sei. Bei aller Freiheit des Rückblicks, wie sie Harleß gegenüber der älteren Theologie übte, gehört er in einer Hinsicht doch nahe mit ihr zusammen. Des öfteren nämlich begegnet man bei ihm der Wendung, das Christentum sei nicht bloß Wahrheit, sondern auch Kraft; seine wissenschaftliche Auffassung des religiösen Lebens wie die der Theologie hängt mit dieser Unterscheidung zusammen. In ihr liegt sein Erbanteil an der theologischen Vergangenheit, sofern er, soviel ich sehe, nicht darauf ausgegangen ist, das Verhältnis und den notwendigen Zusammenhang jenes „nicht nur — sondern auch“ zu erörtern und die Einheit, die sie beide trägt, aufzuzeigen. Aber birgt sich in jener Unterscheidung und Auseinanderbeziehung nicht ein letztes Problem der Theologie aller Zeiten? Welches Abhängigkeitsverhältnis besteht zwischen religiöser Wahrheit und religiösem Leben, Dogma und Frömmigkeit, Heilstatfachen und Heilsstand, der Person Christi und dem religiösen Prinzip des Christentums? Das sind lauter Variationen, die die dogmatische Bewegung schafft, um den Reichtum eines und immer desselben herrschenden Motivs, drängenden Problems zu enthüllen. Das „nicht nur, sondern auch“ zwischen je beiden Punkten ist nicht

die einzige Antwort, die jener Frage gegeben ward, und nicht die letzte, bei der die Theologie stehen bleiben kann. Aber jener Anteil an der begrifflichen Form der älteren Theologie ist nicht das einzige, was die Theologie von Harleß bestimmt. Er war lebendig dafür interessiert und dafür tätig, in der wissenschaftlichen Betrachtung der christlichen Religion die rechte Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und dem Christen, dem Menschentum und dem Christentum, der allgemeinen und der Heilsgeschichte aufzufinden. Das ist das eigentlich Moderne im besten Sinne des Wortes an seiner Theologie. Manche Probleme hat er geahnt und zu beantworten gesucht, lange bevor man mit ihnen auf allen Gassen der Theologie hausieren ging. Das Ringen nach rechter Vereinigung von Subjektivität und Objektivität in der Theologie — und nicht minder als hier forderte er es für die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten und für die persönliche Frömmigkeit —, die Betonung des Gedankens der Heilsgeschichte dazu, das und anderes (vgl. S. 871), was er sein Leben lang festhielt, stempelt ihn nicht bloß für seine Anfänge, sondern für seinen ganzen theologischen Charakter zum Glied der Erlanger Schule. Mit ihr zusammen aber wußte er sich heimisch in dem religiösen Grunderlebnis der deutschen Reformation: freie Gnade. Mit einer Mahnung zum Gebet um den Geist, der allein den Glauben an diese zu wirken vermag, schließt er den Aufsatz über wahre und falsche Orthodogie. Auch für die Theologie wußte er kein anderes Heilmittel als dieses: „In diesem Teiche, des Wasser ein Engel rührt, bade sich die in Selbstgenügsamkeit und Hoffart krankgewordene Theologie, und der Himmel, der über dem dürrn Lande ehern geworden ist, wird sich wieder öffnen und die Wasser des Lebens werden wieder quellen und die Auen grünen, und in der Kirche werden die Loblieder wieder neu werden von dem Frieden, dessen kein Ende ist. Es sind Gaben der Gnade, deren sich die Kirche Christi freut. So erzieht also, daß eure Jünger lernen, die Gnade suchen, finden, bewahren und allein die Gnade ihres Herren fröhlich rühmen.“

Prof. D. Bachmann.

Zur Beachtung

**werden nachstehende Bücher empfohlen, die bei der Redaktion
eingegangen sind. Eine ausführliche Besprechung kann nicht
stattfinden.**

Was nun? von P. J. Burggraf. 1,20 Mk. 64 S. Alfred Töpelmann, Gießen 1906.

Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus von Paul Günther, 2 Mk. 64 S. Robert Noske, Borna-Leipzig 1906.

Studies in Biblical Law von Harold Wiener. 4 Mk. 128 S. David Nutt, London 1904.

Kircheinweihungs-Predigten von R. Glaschar. 0,60 Mk. 43 S. Georg Wigand, Leipzig 1906.

Die weiblichen Bildungsbedürfnisse der Gegenwart von Marie Martin. 1,50 Mk. 72 S. Frommisch & Sohn, Berlin 1906.

Christenstand und kirchliche Lehre von D. Erich Schäder. 0,40 Mk. 62 S. Vaterländische Verlags- und Kunstanstalt, Berlin 1906.

Geschichte des Ostdeutschen Jünglingsbundes 1856—1906 von P. Ernst Wartmann. 4 Mk. 400 S. Das fünfzigjährige Jubelfest des Ostdeutschen Jünglingsbundes. 0,40 Mk. 104 S. Buchhandlung des Ostdeutschen Jünglingsbundes, Berlin 1906.

Die Schule im Dienst der Familie, des Staates und der Kirche von Gen.-Sup. D. Raftan. 0,60 Mk. 30 S. G. Schöffmann, Hamburg 1906.

Thüringer Kirchliches Jahrbuch 1907. 12. Jahrg. 3 Mk. 188 S. Geibel, Altenburg.

Wehr und Waffe. 1. Kinderlieder. A. Textausgabe 0,10 Mk. B. Notenausgabe 0,50 Mk. 2. Kalender 1907. 0,15 Mk. Fr. Zilleßen, Berlin.

Prophetenideal Judentum Christentum von Ed. König in Bonn. 92 S. Hinrichs, Leipzig 1906.

The Historic Church von Durell. Cambridge 1906. 328 S.

Kurfürstin Anna von Sachsen von Rd. Sturmhoefel. 5 Mk. 300 S. E. Haberland, Leipzig 1906.

Bremer Beiträge. 4 Hefte. 1. Jahrg. 4,50 Mk. Herausgeg. von Julius Burggraf.

Carta. Ein deutsches Literaturblatt. 12 Hefte. 1. Jahrg. 4 Mk. Herausgeg. vom Zentralverein zur Gründung von Volksbibliotheken. Zossen-Berlin 1906.

Tierischkalender 1907. 0,10 Mk. 48 S.

Ein Versuch, modernen Menschen die alte Wahrheit zu verkünden.

Dr. Karl Girgensohn:

Zwölf Reden über die christliche Religion.

2. unveränd. Auflage (3. u. 4. Tausend)
soeben erschienen:

24 $\frac{1}{2}$ Bog. 8°. Gebunden M. 4.—.

Inhalt: Einleitung: Der europäische
Kulturmensche zu Beginn des
20. Jahrh. — Die historischen Grund-
lagen des Christentums: Jesus von
Nazareth. — Das Christentum. — Per-
sönliches Christentum: Vertiefung. —
Gebet. — Sünde. — Nächstenliebe. — Das
Dogma der Kirche: Die Person Jesu
Christi. — Der Gott Jesu Christi. — Das
Werk Jesu Christi. — Christliche Hoffnung.
Allgemeiner Rückblick.

Aus d. bis jetzt vorliegenden Besprechungen:

Evang.-luth. Kirchenzeitung: „... Es ist
etwas von dem Geiste Augustinischer Be-
kenntnisse, der hier zu Wort kommt. Darum
greift es dem Leser so tief in die Seele,
daraus kann er kaum zu lesen aufhören. Es
ist die ungekünstelte Wahrheit, die ihn trifft;
die nicht redet, um dem Sinn zu schmeicheln
oder ihn zu unterhalten, sondern ihre Farben
und Töne aus der harten Wirklichkeit ent-
nommen hat. Nicht leicht wird ein anderer
so von dem modernen Menschen verstanden
werden wie Girgensohn. ...“

Zeichbote: „... Die Darstellung ist fesselnd,
interessant, ansprechend. Das Kolorit warm,
von Herzen kommend, zu Herzen gehend.
Die Sprache einfach, edel, schön. Für ge-
bildete Wahrheitstücher ein guter Wegweiser
zur alten Wahrheit.“

Otto Funke im Bremer Kirchenblatt:
„Nicht dünn, das Buch könnte für viele
schwankende und suchende Seelen ein Fels
der Rettung werden.“

St. Petersburger Zeitung: „Scharfsinnig,
klar, geistvoll, mit eindringenden Kenntnissen
d. einschlägigen Gebiets ausgerüstet, durchaus
zuverlässig u. ehrlich in bezug auf den Glauben
an Jesum Christum, ebenso durchaus geneigt,
die Bedeutung der Naturgesetze und die Resultate
der Naturwissenschaft anzuerkennen. ...“

Ein köstliches Geschenkbuch zu Weihnachten, Konfirmation und Geburtstag,
Hochzeit und Jubiläumsfeiern.

Kirchengeschichte für das evangel. Haus

von **Friedrich Baum** und **Dr. Christian Geyer**. Dritte, in Text und
Illustration völlig erneuerte Auflage. 966 Seiten gr. 8° mit über 750 Ab-
bildungen im Text und 40 Beilagen. In feinstem Halblederband M. 15.—.

Zwei Hauptwerke der positiven Theologie mit bedeutender Preisermäßigung:

Strack und Zöckler,

Kurzgefasster Kommentar (mit Übersetzung)

zu den Heiligen Schriften
Alten und Neuen Testaments
sowie zu den Apokryphen
und wichtigsten Pseudepigraphen.

Den Abnehmern des ganzen Alten oder
ganzen Neuen Test. liefern wir bis auf
Widerauf zu unsern neuen, billigen Preisen:

Altes Testament, zum Teil in 2. u. 3. Aufl.
(239 Bogen Lex.-8°): geh. M. 45.—, bisher
M. 62.50; in 6 Halbfrauzbänden M. 55.—,
bisher M. 74.—.

Neues Testament, in 2. Aufl. (124 Bogen
Lex.-8°): geh. M. 20.—, bisher M. 29.50;
in 3 Halbfrauzbänden M. 25.—, bisher M. 35.—.

Altes und Neues Testament zusammen:
geh. M. 60.—, in 9 Halbfrauzbänden M. 75.—.
Die einzelnen Bände behalten den bisherigen
Bodenpreis.

Das Lebenswerk des kürzlich heimgegangenen
Mekors der lutherischen Theologie:

D. th. Alexander v. Oettingen:

Lutherische Dogmatik.

Erster Band: Prinzipienlehre.

Apologetische Grundlegung zur Dogmatik.
1897, XX, 478 S. 8°.

Zweiter Band: System der christ-
lichen Heilswahrheit. Erster Teil: Die
Heilsbedingungen. 1900. XVI, 688 S. 8°.
Zweiter (Schluß-) Teil: Die Heilswirk-
lichung. 1902. XVIII, 752 S. 8°.

In 3 gehefteten Bdn.: M. 16.— statt M. 32.—.
In 3 Halbfrauzbänden: M. 20.— statt M. 38.—.

**Alexander von Oettingens Lutherische
Dogmatik** ist, wie der „Theologische Jahres-
bericht“ schreibt, „eine Frucht des reifsten
Denkens, wunderbarer Kenntnis der h. Schrift
und der gesamten Literatur... vielschicht
das schönste und edelste Denkmal der dog-
matischen Richtung, die unter uns die al-
lutherische Auffassung des Christentums mit
neuem Geist zu durchdringen bemüht war.“

*** **E. H. Beck'sche** Verlagsbuchhandlung **Oskar Beck, München.** ***

Verlag von Dörffling & Sranke in Leipzig.

- Chemnitz, M.**, Examen Concilii Tridentini das ist Beleuchtung u. Widerlegung der Beschlüsse des Tridentinischen Konzils. Deutsch bearb. von R. Bendixen, in Verbindung mit Dr. Chr. E. Luthardt. 7 *M*
- Delitzsch, Franz**, Neuer Commentar über die Genesis. 12 *M*
- Graul, K.**, Die Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Bekenntnisse im Lichte der heiligen Schrift. 13. Auflage, herausgegeben von Dr. R. Seeberg. 1,60 *M*, geb. 2 *M*
- Kahn, Dr. K. F. A.**, Lutherische Dogmatik. Historisch genetisch dargestellt. 2. Ausgabe in 2 Bänden. 18 *M*
- — Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 3. Ausg. 2 Bde. 9 *M*
- Kliefoth, Th.**, Christliche Eschatologie. 11 *M*
- — Die Offenbarung Johannis. 3 Bände. 15 *M*
- Kunze, Joh.**, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche. 560 Seiten. 15 *M*
- Luthardt, Ch. E.**, Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt. 2. Aufl. Wohlfeile unveränderte Ausgabe. XVI, 633 S. 5,50 *M*, geb. 6,50 *M*
- — Kompendium der Dogmatik. 10. Auflage. 7 *M*, geb. 8 *M*
- — Kompendium der theologischen Ethik. 2. Auflage. 7 *M*, geb. 8 *M*
- — Zur Einführung in das akademische Leben und Studium der Theologen. 2 *M*, geb. 3 *M*
- — Apologetische Vorträge. Wohlfeile Ausgabe.
1. Grundwahrheiten. 14. Auflage. 4 *M*, geb. 5,20 *M*
 2. Heilswahrheiten. 7. Auflage. 4 *M*, geb. 5,20 *M*
 3. Moral. 7. Auflage. 4 *M*, geb. 5,20 *M*
- — Geschichte der christlichen Ethik.
- I. Hälfte: Geschichte der christlichen Ethik vor der Reformation. 9 *M*
 - II. Hälfte: Geschichte der christlichen Ethik nach der Reformation. 16 *M*
- Preger, W.**, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt.
- I. Band: Bis zum Tode Meister Eckhart's. 9 *M*
 - II. Band: Aeltere u. neuere Mystik in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts. Heinrich Suso. 9 *M*
 - III. Band: Tauler. Der Gottesfreund vom Oberlande. Merswin. 9 *M*
- Rüegg, A.**, Privatdoz., Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus. 132 S. 1,60 *M*
- Schenkel, M. Dr.**, Praktische Theologie in Aphorismen. 163 Seiten. geb. 3 *M*
- Stählin, L.**, Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie. 4 *M*
- Stellhorn, F. W.**, Kurzgefasstes Wörterbuch zum Griechischen Neuen Testament. 2. verm. u. verb. Auflage. 3 *M*, geb. 4 *M*
- Thieme, Karl**, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie. 5 *M*
- Weber, Dr. Ferd.**, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud u. verwandter Schriften gemeinfaßlich dargestellt. Nach des Verfassers Tode herausg. von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann. 8 *M*, geb. 9,20 *M*

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Neu erschienen :

Wie der Meister uns in den Weinberg rief.

Zeugnisse von Jesu Taten an seinen Jüngern,

**dargestellt von 25 bekannten Vertretern der Reichgottes-
arbeit und herausgegeben von Direktor P. M. Hennig.**

385 Seiten gr. 8° broschirt M 3.—, Volksausgabe geb. M 3.50,
eleg. Geschenkausgabe M 4.50.

Dies neue Buch der Agentur des Rauhen Hauses führt sich als eine Fortsetzung des im vorigen Jahr mit großer und allgemeiner Zustimmung aufgenommenen Buches „**Taten Jesu in unseren Tagen**“, ein. Es kann in der Tat so betrachtet werden, denn es erzählt von Jesu Taten an seinen Jüngern. 25 Arbeiter der Inneren und Äußerer Mission, Männer und Frauen, Pastoren und sonstige Reichgottesarbeiter erzählen, auf welchen Wunderwegen der erhöhte Herr sie in die Arbeit hineingeführt hat, die er gerade ihnen anvertrauen wollte. Das geschieht in nüchternen und gesunder, aber zugleich freudiger und glaubenstärkender Darstellung. Für jeden, der für den Werdegang des Reiches Gottes Sinn hat, ist dies Buch ein überaus anziehender Ausschnitt aus der reichen Geschichte der Inneren und Äußerer Mission unserer Tage. „**Innere Mission im evangelischen Deutschland**“.

Was ist Wahrheit?

Ein apologetisches Handbuch von Prof. Dr. O. Bertling
in Verbindung mit P. M. Hennig und Lic. L. Weber.

320 S. gr. 8° Brosch. M 3.50, geb. M 4.50.

Herr Senior D. Behrmann-Hamburg schreibt :

Ein überaus reichhaltiges Werk, das zur Beantwortung der verschiedensten Punkte anleitet, die bei der für den Christen pflichtmäßigen Verantwortung der Hoffnung, die in ihm ist, in Frage kommen.

Wenn ich auch in bezug auf Einzelnes anderer Ansicht bin, als der Verfasser, so darf ich seine Darlegungen doch überall als tiefgründig und fruchtbar anerkennen. Direktor P. Hennig hat einen sorgfältigen Abschnitt über die Methode der Apologetik hinzugefügt. Pfarrer Lic. Weber ein reichhaltiges Verzeichnis apologetischer Literatur. Das ganze Werk verdient in Wahrheit eine Kustammer für den Geisteskampf zu heißen.

Verlag der Buchhandlung des Johanneums (Th. Haarbeck jr.),
Barmen.

Im Sommer dieses Jahres erschien in **dritter, erweiterter Aufl.:**

Haarbeck, Th., Pastor und Inspektor an der Evangelisten-
schule Johanneum in Barmen, **Kurz-**
gefaßte biblische Glaubenslehre für
nachdenkende Christen. 257 S. geb. **M 3.—**

Pastor Keller schrieb beim Erscheinen der ersten Auflage: „Bei der Unkenntnis vieler Neubefehrten über die wirklichen Lehren der Schrift, sowie der Gefahr, der sich viele Gemeinschaftschristen nicht bewußt sind, das Schriftganze über den „erbaulichen Stellen“ zu vernachlässigen, begrüße ich diese klare, frische Darstellung einer „biblischen Dogmatik“ mit Freuden. Sie wird gute Dienste tun. Hin und her habe ich mich daran „erbaut“; viele Partien sind klassisch zu nennen und nur an einer einzigen Stelle steht ein Fragezeichen meines Bleistifts.“
K. in „Auf dein Wort.“

Zur zweiten Auflage schreiben die Br. Literar. Mittell. fürs Christl. Haus, II. Jahrg., No. 2:

Dieses Buch ist einem augenscheinlichen Bedürfnis entgegengekommen. So ist in Jahresfrist eine 2. Auflage nötig geworden. Für die erweckten Kreise und ihre Leiter ist dieses Buch ein notwendiger Leitfaden, sich zu gründen in der heilsamen Lehre, um fest zu sein gegen allerhand Wind der Lehre. Durch ihre Bilibizität wie durch ihre einfache Schreibweise, die nur hier und da durch zu große Kürze schwierig wird, ist die Schrift dazu auch wohlgeeignet. Daß mancher einzelnes anders fassen würde, tut dem keinen Eintrag, denn Christen sind nicht kongruente Dreiecke. Daß die 2. Auflage die geschichtliche Seite der Offenbarung, die Lehre von der Auferstehung und von den letzten Dingen eingehender behandelt, ist zu begrüßen.

— —, **Evangelistenschule „Johanneum“**
in Barmen. Kurze Mitteilung über ihre Geschichte, ihre Aufgabe, ihre Einrichtung und ihre Arbeitsfelder. 2. erweiterte Aufl. Mit 4 Abbildungen. Preis 30 **g**.

Meyer, S. B., Pastor an der Christus-
kirche in London, **Welterschöpfung**
und Welterlösung. Neun Vorträge über die Anfänge des Alten und des Neuen Testaments. 77 S. hübsch geheftet **M 1.—**

Inhalt: I. Im Anfang schuf Gott. 1. Mose 1, 1. II. Die Apokalypse der Schöpfung. 1. Mose 1, 1—2. III. Die Ruhe Gottes. 1. Mose 2, 1—3. IV. Das Paradies. 1. Mose 2, 8. V. Das Evangelium des Königs. Matth. 1, 1. VI. Ein großes Programm. Matth. 1, 23. VII. Fußspuren des Herrn. Luk. 2, 52. VIII. Er soll Nazarenus heißen. Matth. 2, 23. IX. Der größte der Propheten. Matth. 3, 1.

Michaelis, P. W., Missions-
inspektor, **Hat die erste Ge-**
meinde den Heiligen Geist betrübt?
Vortrag nebst Ansprachen von General von Diebahn und Pfarrer Stockmayer. Preis 40 **g**.

Verlag von Georg Wigand in Leipzig.

Im Lichte des Evangeliums.

Konferenzansprachen
von

D. Friedrich Meyer,

Stadtpfarrer und Superintendent in Zwickau.

Preis broschirt 3 Mk.

Ein schriftgelehrter, philosophisch gebildeter, aber in seinen Gedankengängen durchaus selbständiger Geistlicher redet hier zu Geistlichen als ihr Ephorus, der sie zurißten möchte zu ihrem Berufe, welchem Würde und Bürde in gleichem Maße eignen.

Kajualreden.

In Verbindung mit evang.-luther. Geistlichen herausgegeben
von

H. Weichelt, Archidiaconus an der Marienkirche in Zwickau.

Band I. Lasset die Kindlein zu mir kommen. Taufreden. Band II. Stehet im Glauben. Konfirmationsreden. Band III. Der Gott des Friedens heilige euch durch und durch. Trauerreden. Band IV. Ich bin die Auferstehung und das Leben. Grabreden. Band V. Lasset euch versöhnen mit Gott. Beichtreden.

Jeder Band geheftet 3 Mk., gebunden 4 Mk.

Theol. Literaturblatt: Ein schönes Zeugnis evangelischen Glaubens-
lebens und praktischer Amtstätigkeit.

Himmelsstrahlen in Erdendunkel.

Worte an Weinende und Wankende
von

Nathanael Jünger.

8°. XI u. 251 S. Preis geh. 3 Mk., geb. 4 Mk.

Inhalt: Hunger — Dunkle Fragezeichen — Welches Geistes Kinder? —
An Sterbebetten — Unica spes — Forsan scintillula latet.

Bermessener Wahn und vergessene Wahrheit.

Worte und Winke für Suchende u. Sorgende
von

Nathanael Jünger,

Verfasser der „Ungehaltenen Predigten eines Altmodischen“, von „Heimgesunden“ und der
„Himmelsstrahlen in Erdendunkel“.

8°. X u. 250 Seiten. Preis geheftet 3 Mk., gebunden 4 Mk.

Der Titel des vorliegenden Buches sagt, was es ist und was es hat: Worte und Winke für Suchende und Sorgende, Warnungsrufe, von dem bermessenen Wahne eines gott- und heilandlosen Geschlechtes zu der vergessenen Wahrheit der verstaubten Bibel zurückzuführen. Den Suchenden unserer Tage möchte es Propheten-, den Sorgenden Evangelistendienste tun, daß sie zum Frieden und zur Freude gelangen können.

Verlag von Eugen Salzer in Heilbronn.

==== **Neuigkeiten 1906.** =====

Anna Schieber, Alle guten Geister . . .

Roman. 1. u. 2. Aufl. M. 4.—, geb. M. 5.—.

Das ist ein Buch für Menschen, die zu der stillen, schönen Gemeinde der „guten Geister“ gehören, die in allerlei Sprachen und auf allerlei Weise, ein jeder nach seiner Art „loben Gott den Herrn“. Der **Wilhelm Raabe** und **Herm. Geyer** schätzt, wird auch dieses Buch lieb gewinnen.

Aus der verlorenen Kirche. Religiöse Lieder und Gedichte für das deutsche Haus. Zusammengeßt. von R. Günther. Geb. M. 3.—.

Dieses Buch will das Gegenstück zu „Avenarius, Hausbuch deutscher Lyrik“ sein. Ich glaube, der Titel des Buches, dem gleichnamigen Ablandischen Gedichte entnommen, drückt am besten die unsichtbare Gemeinschaft der Frommen aus, deren dichterische Aussprache das Buch vereinigt.

Dr. J. Schoell, Sittenlehre. M. 1.65, Schulbd. M. 2.—, geb. M. 2.40.

Knapp, klar, übersichtlich, wie alles aus der Feder des Verfassers.

Dr. J. Schoell, Der evangelische Glaube für die Gegenwart dargestellt. M. 1.30, Schulbd. M. 1.70, geb. M. 2.—.

Dr. P. Wurster, Direktor am Predigerseminar in Friedberg, Christliche Glaubens- und Sittenlehre. 2. verb. u. verm. Aufl. kart. 80 Pf.

Das längst bewährte Büchlein erscheint in neuer verbesserter Auflage.

Verlag von Ferd. Riem in Leipzig, Königstraße.

Rodemeyer, Beispiele u. Aphorismen zu den Psalmen. Ein Handbuch. Gebunden M. 5.—.

Die Aphorismen und Beispiele zu den Psalmen sind kurz und treffend, mit reicher, sorgfältiger Umschau aus der Kirchengeschichte, aus christl. Erfahrung aus alter und neuer Zeit und allen möglichen Gebieten gesammelt. Das Buch ist in hervorragender Weise praktisch brauchbar.

Raabe, Worte der Väter. Eine Sammlung religiöser und sittlicher Aussprüche. Gebunden M. 2.50.

Mit erstaunlichem Sammelreize hat der Verfasser an die 1500 Aussprüche über religiöse und sittliche Fragen von Theologen und Philosophen, Kirchenvätern und Romanschriftstellern, Fürsten und Religionsstiftern, Christen, Juden und Heiden zusammengetragen. Wer es liebt, derartige Anthologien als Orakel zu benutzen, um sein Urtheil zu bilden, oder als Schatzkammer, seine Gedankenwelt daraus zu bereichern, hat hier eine ausgiebige Fundgrube.

(Sächs. Kirchen- und Schulblatt.)

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhm), Leipzig.

Schnedermann, Prof. Dr. G., Der christliche Glaube im Sinne der gegenwärtigen ev.-lutherischen Kirche. Methodisches Lehrbuch der Glaubenslehre als der Darstellung unseres eigenen Glaubens.

I. 1. Einleitung in die christliche Glaubenslehre. M. 3.60.

I. 2. Der christliche Gottesbegriff. M. 3.60.

I. 3. Die christl. Anschauung von der Welt u. d. Menschen. M. 2.—

(Mit der 3. Abteilung ist die 1. Hälfte abgeschlossen.)

* Dächfels Bibelwerk. *

Auslegung
der ganzen heiligen Schrift.

7 Bände (67 Liefgn. à 1.—) M. 67.—, eleg. Halbfzbd.
M. 82.75.

===== Anerkannt die beste und vollständigste Bibelerklärung, für
Geistliche, Lehrer u. Laien gleich geeignet: jeder Band und
jede Lieferung auch einzeln.

===== Teilzahlungen gestattet. =====

Justus Naumann, Leipzig.

Kirchliches Handlexikon.

In Verbindung mit einer Anzahl evangel.-luth. Theologen besrg.
Begründet von † Super. Dr. **C. Meusel**, fortgef. von Ober Kirchenrat
D. **C. Haack**, Schwerin, P. **B. Lehmann** und Prof. Lic. **J. Hof-**
bäcker. 1.—6. Bd. à M. 10.—, eleg. geb. M. 12.75; Bd. VII (Schluß)
M. 5.—, eleg. geb. M. 7.25.

Das Werk kann in der That eine Grundriss theologiſchen Wiſſens ge-
nannt werden. Es gibt Auskunft über alle Gegenstände der kirchlichen Glaubens und
Lebens, über alle bibl. Personen und Sachen, über alle Manner und Ereignisse der
Kirchengeschichte, über innere und äußere Mission, über die kirchl. Kunst und Arch.
Sitten, sowie über die theolog. Litteratur; und dies alles auf Grund tüchtiger,
wiſſenſchaftlicher Studien und im Sinne des lutheriſchen Bekenntniſſes. Als pra-
ctiſches Nachſchlagebuch beſtens empfohlen, eignet es ſich daher vorzüglich zu einem
trefflichen Geſchenk.

===== Teilzahlungen gestattet. =====

Justus Naumann, Leipzig.

== Im Erscheinen befindet sich: ==

MEYERS

Sechste, gänzlich Neubearbeitete
und vermehrte Auflage.

148,000 Artikel.

11,000 Abbildungen

GROSSES KONVERSATIONS-

20 Halblederbände zu je 10 Mark.

Probehefte liefert jede Buchhandlung.

LEXIKON

Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig und Wien.

Bilderbibel.

108 Holzschnitte nach Originalzeichnungen von Prof. A. Schönherr u. A.

Mit beigefügtem Bibeltext. gr. 4°. Fein gebunden. Preis 10 M.



Daraus: **Biblische Wandbilder**

für den Anschauungsunterricht und die Kinderstube.

Luer-Folio. 24 Blatt. Bildgröße 36 : 54 cm. Schwarze Ausgabe auf Tongrund M. 12.—
(Einzeln à M. —.75.) Kolorierte Ausgabe M. 30.—. (Einzeln à M. 1.50.)

Justus Naumann, Leipzig.

Neuere Geschenkwerke, insbesondere für Theologen.

Der Kampf um die sittliche Welt. Von Prof. D. **W. Schmidt.** 5 M., geb. 6 M.

Ein Zyklus von zehn Essays, die ganz vortrefflich über die ethischen Grundfragen in ihrer neuesten Zuspitzung orientieren. Die knappe, klare und temperamentvolle Schreibweise, der man den lebendigen Vortragston anmerkt, wird jeden Leser fesseln. Verfasser tritt mit Wärme, aber ohne Engherzigkeit für die Anschauungen des Christentums ein.

Liter. Zentralblatt.

Die Reden unseres Herrn nach Johannes im Grundtext ausgelegt von Prof. D. **H. Goebel.** 1. Hälfte. Kap. 1—11. 9 M., geb. 10 M.

Ein ganz herrliches Buch, tiefe, volle, klare Ermittlung biblischer Wahrheit, frei von vorgefaßten Meinungen, moderner Anfräkelung und schwächlicher Apologetik, in knapper und edelster Sprache geschrieben. Es ist durch und durch Gehalt und Kraft, es bietet Speise, von der man satt wird.

Kirchl. Monatsbl. f. Rhld. u. Westf.

Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. Eine geschichtliche Untersuchung von Prof. D. **F. Barth.** 2. umgearbeitete Aufl. 4 M., geb. 4,80.

Selten habe ich eine so anregende und fesselnde theologische Lektüre kennen gelernt. Gerade wer der biblischen Forschung der Gegenwart auf ihren vielferschlungenen Wegen zu folgen keine Zeit hat, findet hier eine treffliche Orientierung über die noch immer zur Diskussion stehenden Fragen. Das Buch sei nicht nur Theologen, sondern auch gebildeten Laien warm empfohlen.

Korrespondenzbl. f. Baden.

Die biblische Lehre vom heiligen Geiste.

Von Prälat D. **H. von Tschler.** 3 Bände. 1. Exegetische Darstellung. 4,80 M., geb. 5,60 M. 2. Philosophisch-dogmatische Begründung. 5,60 M., geb. 6,40 M. 3. Praktische Verwertung. 4,60 M. geb. 5,50 M.

Es ist erstaunlich, welche weitgreifenden Ergebnisse sich dem gelehrten Verfasser aus dem Studium der heiligen Schrift ergeben haben, welche großartige Gesamtanschauung sich vor dem Leser entrollt, wie lehrreich die Ausführungen über die Kirche, den Staat, und die Einheit von Kirche und Staat oder das Reich Gottes sind. Wir haben selten etwas Tieferes gelesen über diese großen Fragen, und alles ist biblisch gegründet und von biblischen Voraussetzungen aus gedankenreich entwickelt.

Chr. Bücherschatz.

Die Missionstexte des Neuen Testaments

in Meditationen und Predigt dispositionen. Ein Handbuch für Geistliche, Missionare und Missionsfreunde von P. Lic. th. Dr. **G. Mayer.** Apl. geb. mit Generalregister 14 M.

Geniale Herausstellung der praktisch verwertbaren Textmomente, gedankenreiche und geistvolle Applikation, lichtvolle Klarheit der Gedankenfolge und klassische Vollendung der Form machen dem Theologen das Studium, dem Laien die Lektüre zum Genuß. Das Buch wird bis auf weiteres die gediegenste und brauchbarste Fundgrube für die Vertretung der Mission auf der Kanzel bleiben.

Verlag von **C. Bertelsmann** in Gütersloh.

Geschenkwerke für d. weiteren Kreis der Gebildeten.

Das Christentum und der moderne Geist.

Von Professor D. **Eugen Sachse**. 2,50 M., geb. 3 M.

Neu!

Die zahlreichen negativen Vorträge, welche in neuerer Zeit über diese wichtigen Fragen gehalten werden, haben bei vielen Christen das Verlangen geweckt, zur Klarheit über dieselben zu kommen; insbesondere bedürfen die Pfarrer eines Hilfsmittels, in welchem sie Stoff zur Widerlegung der Gegner finden. Beiden Bedürfnissen soll diese Arbeit dienen; sie ist deshalb nicht in theologischer Schulsprache, sondern verständlich für jeden Gebildeten geschrieben. Ein bedeutungsvolles apologetisches Werk.

Das Geheimnis des Glaubens. Ein Wegweiser für das praktische

Glaubensleben von **C. Skovgaard-Petersen**. Deutsch von P. D. Weiss.

Preis 2,40 M., geb. 3 M.

Neu!

Der „Christl. Bücherschatz 1906“ schreibt: Ein kleines aber feines Büchlein, das diebändige Werke über Glaubenslehre aufwiegt. Sein Inhalt ist erlebt, erkämpft, erbetet. Wir rechnen diese Schrift zu den besten Erzeugnissen der diesjährigen Erbauungsliteratur.

Zum Paul Gerhardt-Jubiläum empfehle:

Paul Gerhardt, seine Lieder und seine Zeit. Auf Grund

neuer Forschungen und Entdeckungen von **H. Petrich**. Mit
Porträt. 3 M., geb. 3.50 M.

Neu!

Endlich ein Werk über diesen Lieblingsdichter des deutschen Volkes, das sein ganzes Leben und Dichten im Zusammenhang nach den Quellen darzustellen versucht, und zwar nicht nur aus den bisherigen dürftigen, sondern auch aus zahlreichen bisher unbenutzten neuen. Was wir bis jetzt Zuverlässiges von dem Dichter, seinem Leben und seinen Liedern wissen, ist hier berücksichtigt.

Paul Gerhardts Geistl. Lieder.

Von **Ph. Wackernagel**. 9. Auflage. Zum 300jähr. Geburtstage
neu herausgegeben von **W. Tümpel**. Eleg. geb. 3 M.

Das Büchlein wendet sich an weitere Kreise der evangelischen Christenheit und will die unvergleichlichen Lieder ihres Lieblingsdichters in einer zwar wissenschaftlich fundierten, aber vorwiegend dem praktisch-erbaulichen Bedürfnis entsprechend eingerichteten gefällig und prächtig ausgestatteten Ausgabe darbieten.

Verlag von **C. Bertelsmann** in Gütersloh.

Prof. D. Otto Zöckler.

Geschichte der Apologie des Christentums.

neu!

12 M., geb. 13,50 M.

Zöcklers bedeutendstes Werk, er selbst schrieb darüber: „Es ist das Beste und Höchste, was mein schwaches Können vermag, das eigentliche Endergebnis meines nun mehr als 40 jährigen Arbeitens auf dem Gebiete der Apologetik. Vieles ganz Neue wird der theologischen Welt zur Kenntnis gebracht. Ich bin gewiß, daß eine sehr fühlbare Lücke in unserer evangelischen theologischen Literatur ausgefüllt werden wird.“

Die christliche Apologetik im 19. Jahrhundert.

Lebensbilder und Charakteristiken deutscher evangelischer Glaubenszeugen aus der jüngsten Vergangenheit. Mit 14 Bildnissen. 2,50 M., geb. 3,50 M.

Es sind so feinsinnige konzentrierte Zeichnungen, wie sie nur der gelehrte Verfasser bieten konnte, der den in Frage kommenden Zeitraum deutscher Theologie selbst beobachtend und mittätig durchlebt hat.

Gottes Zeugen im Reich der Natur.

Biographien und Bekenntnisse grosser Naturforscher aus alter und neuer Zeit.

2. verb. und bis zur Gegenwart ergänzte Aufl. 6 M., geb. 7 M.

Wenn Virchow sagt, im Kampf zwischen Wissen und Glauben sei bisher stets der Glaube unterlegen, so wird er durch dieses in seiner Art klassische Werk gründlich widerlegt. Die Reihe der Zeugen, die uns in anziehenden und fesselnden Bildern vorgeführt werden, erzählen durch Gesinnung und Werk die Ehre Gottes. Das Buch ist wie kein anderes von Zöckler, für das ganze Volk geschrieben. Es ist ein Lehr- und Lesebuch zugleich, es fördert das Wissen und stärkt den Glauben, ein Meisterwerk christlicher Naturbetrachtung, das lange seinen Platz behaupten wird.

Bücherjahr 1906.

Von Freunden des Verstorbenen herausgegeben erschien soeben:

Erinnerungsblätter. 1,50 M., geb. 2 M.

Inhalt: Der Lebensgang von P. Th. Zöckler. — Der Historiker von D. B. Schulze. — Der Apologet von Lic. Steude. — Die Leichenpredigt. — Ansprache am Sarge und am Grabe.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

June 1906

17 6

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Bahn,

Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

Adolf Kahl,

Oberkonsistorialrat in München

Prof. D. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst D. W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. F. Glas in Halle a/S.; Prof. D. W. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. Lic. R. H. Grützmacher in Rostock; Prof. D. Johs. Hausleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. F. Knoke in Göttingen; Prof. D. J. Köberle in Rostock; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. R. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Loh in Erlangen; Oberpastor F. Luther in Neval; Konsistorialrat G. Petri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. J. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. G. Sehling in Erlangen; Prof. D. G. Sellin in Wien; Oberkonsistorialrat Lic. L. Staehlin in Ansbach; Gynn.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,

Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XVII. Jahrgang. 6. Heft.

(198. Heft ausgeg. i. Juni 1906.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1906.

Inhalt.

	Seite
Zum Verständniß des Gleichnisses vom verlorenen Sohn. Von Professor D. K. Knoke in Göttingen	407
Harnack und Bouffet. Von Hauptpastor R. Hollensteiner in Oldenburg (Holst.)	419
Eine Reform des Patenamts. Von Pastor Lic. Dr. Julius Boehmer in Raben bei Wiesenburg (Mark).	440
Jesus und Paulus. I. Von Professor D. L. Schmels in Leipzig.	452

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie auf die redakt. Zeitung bezügliche Mitteilungen sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn Prof. Engelhardt, München, **Wörthstraße 20**, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig, Königsstraße 25¹ zu adressieren.

Nachdruck der im vorliegenden Heft veröffentlichten Arbeiten nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Verlagshandlung gestattet.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeitercheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

In der „**Neuen Kirchlichen Zeitschrift**“ sollen im Jahre 1906 u. a. erscheinen:

Mythus und Sage im alten Testament. Von Professor D. Aöberle in Rostock. — **Unsere moderne Literatur.** Von Professor Dr. Lie. Gg. Grützmaier in Heidelberg. — **Die neutestamentliche Theologie in der evangel. Kirche des 19. Jahrhunderts.** Von Pfarrer Herold in Gleißenberg (Mittelfr.) — **Das Gleichnis vom verlorenen Sohn.** Von Professor D. Knoke in Göttingen. — **Das Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi.** Von Privatdozent Lie. D. Hunzinger in Leipzig.

P. C.

Die geehrten Abonnenten werden hierdurch höflichst um

== baldgefällige Abonnementserneuerung ==

ersucht.

Um denjenigen Abonnenten, welche die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ **gebunden** aufzuheben wünschen, einen geschmackvollen und auch für die Folge gleichen Einband zu ermöglichen, sind


 **elegante Einbanddecken** 

angefertigt, die zum Preise von 1 Mark nur durch die Buchhandlungen und die Unterzeichnete zu beziehen sind.

Hochachtungsvoll

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme),
Erlangen und Leipzig.

Zum Verständnis des Gleichnisses vom verlorenen Sohne.

 ist ein psychologischer Erfahrungssatz, daß die Gesamtanschauung eines Menschen seine Beobachtungsergebnisse in einem viel höheren Maße beeinflusst, als er meist selbst weiß. Auch der wissenschaftliche Forscher glaubt bei seinen Untersuchungen nicht selten Dinge zu sehen, die gar nicht existieren, weil er von seiner Gesamtanschauung aus sich zu der Überzeugung berechtigt hält, ihr Vorhandensein ungeprüft voraussetzen zu dürfen. Umgekehrt führt eine ausgeprägte Gesamtüberzeugung nur zu leicht dahin, an den Dingen, die man untersucht, manche Einzelheiten zu übersehen, als wären sie nicht vorhanden, obwohl sie offensichtlich daliegen, oder wenn man sie sieht, in ihnen ungehörige Nebenerscheinungen zu erblicken, die man dann leicht durch irgend eine apodiktische Bemerkung als eigentlich nicht vorhanden nachweisen zu können vermeint.

Wohl nirgends stößt man auf die Betätigung dieses Erfahrungssatzes so häufig wie beim Studium der exegetischen Literatur. Sie begegnet uns ebenso in den Arbeiten der dogmatisierenden wie der raisonnierenden Exegeten, und es macht, prinzipiell angesehen, keinen Unterschied, ob wir die Erklärungen von Theologen der „alten“, oder der „modernen“ Schule zur Hand nehmen. Die Auslegung erweist sich bei den einen nur zu oft als Hineinlegung und bei den anderen nur zu leicht als Hinauslegung. Beide Verfahrensweisen haben ihren Grund in der psychologischen Gewalt, mit welcher sich die Gesamtanschauung eines Menschen bei all seiner Geistesarbeit bewußt oder unbewußt geltend macht. Sie sind darum in ihrem

Wesen der Hauptsache nach gleich, so entgegengesetzt sie sich auch in ihren Resultaten erweisen.

Ein sprechendes Beispiel haben wir an der Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohne drüben und hüten. Beim Studium der Deutungen dieser Parabel hat man nur zu sehr das unbefriedigende Gefühl, mehr von der Theologie der Interpreten, als von dem Sinne des Gleichnisses zu erfahren, und dies Gefühl erzeugt dann mit innerer Nothwendigkeit den starken Wunsch, das Gleichnis lediglich als eine uns von dem Evangelisten überlieferte Parabel aus dem Munde Jesu zu verstehen und es nicht zum Spanndienste vor dem vermeintlichen Triumphwagen einer einzelnen theologischen Doktrin zu degradieren. Aus solchem Gefühle und aus solchem Wunsche heraus sind die folgenden Zeilen geschrieben.

Eine frühere Zeit sah in dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne gern „das Bild eines Sünders, der sich zu Gott bekehrt und von ihm Vergebung seiner Sünden oder die Rechtfertigung erlangt“. Bei der Deutung der einzelnen Züge dieses Bildes wußte man sich an dem *Articulus stantis et cadentis ecclesiae* orientiert, insbesondere auch an den Sätzen der Augustana: *quod homines . . . gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit*. In welcher Weise man deutete, mögen einige Beispiele zeigen. Godet sagt in seinem Kommentar zum Evangelium des Lukas, 2. Aufl. 1890, S. 426: „Was Jesus hier beschreibt, ist die Rechtfertigung des bußfertigen, gläubigen Sünders.“ Die Bemerkung, „in dieser Schilderung sei kein Zug vorhanden, der geeignet wäre, das Opfer Christi darzustellen“, weist er mit der im Grunde das Vermißte in verschleierte Form nachweisenden Äußerung zurück: „Man hat dabei vergessen, daß es ein Gleichnis ist, und daß in dem Verhältnis zwischen Mensch und Mensch die Versöhnung keinen Platz hat. Sie gehört vielmehr in das Verhältnis des Menschen zu Gott.“ Implizite findet er also hier, was andere vermissen, wennschon er der Auffassung des Augustinus und des Hieronymus nicht beipflichtet, welche in dem Schlachten des gemästeten Kalbes „die Andeutung des Opfers Christi finden“. Die populäre Auslegung sieht das Vermißte hier nicht nur implizite in dem Gleichnisse verborgen

liegend, sondern legt es in ihrer Deutung ganz unbefangen explizite dar. So lesen wir z. B. bei G. W. Schulze, Das Gleichnis vom verlorenen Sohne, 10. Aufl. Braunschweig 1890, S. 167: „Sein Vater sah ihn, und es jammerte ihn sein“, dies Wort der erbarmenden Liebe Gottes, die unser Elend mitfühlt, fällt uns an das Herz und tut das Herz uns auf, und in das offene Herz zieht Gott mit seinem Geist und seinen Gaben. Und dieser Geist weist uns hin auf das Lamm Gottes, von dem wir lobpreisen und rühmen: All Sünd hast du getragen, sonst müßten wir verzagen! und diese Gabe ist er selbst, der unsere Krankheit trug und lud auf sich unsere Schmerzen, der uns angenehm gemacht hat vor dem Vater und bedeckt uns schirmend und schützend vor der Strafe der Sünde und vor dem Zorn des Gesetzes, daß die erlöste Seele kann dankbar froh zu ihm sprechen: „Deine Dornen meine Rosen, Deine Bein mein Paradies“ usw. „Wer ihn hat, den mitleidigen Hohenpriester, der eine ewige Erlösung erfunden hat, der hat mit ihm und in ihm das Siegel und die Bürgschaft der Versöhnung, . . . der weiß und glaubt es feste: So viele Tropfen Bluts von Dir geflossen, So viele Tränen Du, o Herr, vergossen, So viel sind auch der Stimmen, die mitbeten Und mich vertreten.“

Wir sehen leicht, woher diese Gedanken stammen. Sie sind nicht aus dem Gleichnisse selbst hergeleitet, sondern in dasselbe aus der theologischen Überzeugung heraus eingetragen: die Rechtfertigung, die Vergebung der Sünden geschieht propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Mit Recht wird diese Art der Deutung in Übereinstimmung mit Exegeten sehr verschiedener theologischer Richtung als willkürlich und darum fehlsam zu beanstanden sein.

Zu denjenigen Theologen, welche solche Weise der Auslegung unseres Gleichnisses verwerfen, gehört bekanntlich auch Züllicher. In seinem Werke über die Gleichnisreden Jesu, Freiburg i. B. 1899, Bd. II, S. 333 ff., legt er seine Auffassung von dieser Parabel ausführlich dar. Er sieht den Sinn derselben nicht in dem Nachweise der „Entwicklungsphasen im Leben des bekehrten Sünders“, sondern sie ist ihm „eine erhabene Offenbarung über eine Grundfrage der Religion, nämlich die: darf der Gott der Gerechtigkeit die Sünder in Gnaden aufnehmen?“ Sie enthält ihm „ein Evangelium, das Evangelium κατ' ἐξοχήν“. In ihm proklamiert Jesus „kühnlich

Gott als den echten Sündervater" und „die Religion Jesu besitzt ihr vollständigstes, einfachstes und tiefinnigstes Glaubensbekenntnis, ihre erhabenste Apologie in dieser Parabel“. „Das Dogma von der Gnadenwahl" ist in ihr nicht zu finden; ebenso wenig „die Forderung eines Sühnopfers“. Es „bleibt für einen Vermittler zwischen Gott und dem Sünder in der Anwendung unserer Parabel kein Platz; Jesus hat nicht daran gedacht, sich für einen solchen zu halten; nicht um Christi, des Gestorbenen, willen nimmt der Gott von Luk. 15, 11 ff. den Sünder an, sondern weil er gar nicht anders kann als vergeben, weil es ein armes, liebes Kind ist, das ihm naht. Nach Jesu Begriffen hat Gott so vergeben, wieder aufgenommen, sich gefreut auch schon vor Jesus; er hätte es seit Anfang der Welt an jedem Verworfenen so gern getan: die neue Ära des Evangeliums hebt mit Jesu nicht an, weil erst sein Sühnetod eine Begnadigung der Sünder für Gott möglich machte, sondern weil erst er durch sein Leben und seine Verkündigung diesen Gott den Menschen enthüllte, nahe brachte, ihnen das Vertrauen auf Gottes Gnade, d. h. den Glauben schuf und sie mutig machte auf Gott zu hoffen.“

In der Hauptsache teilt auch Joh. Weiß diese Auffassung Jülichers von unserem Gleichnisse. Schon 1904 hatte er in der „Kirchlichen Gegenwart" Sp. 52 gesagt, es sei wichtiger, als anderes, „daran zu erinnern, was in ihm nicht stehe, nämlich kein Wort von Glaube und Rechtfertigung, von Kreuzestod und Sühne. Daß der Vater dem rückkehrenden Sohne verzeiht, ist so selbstverständlich, daß es gar nicht hervorgehoben wird. Die Hauptsache ist, daß er kommt und die Liebe des Vaters sucht, die in jedem Augenblicke bereit ist, ihn aufzunehmen. So verkündigt Jesus in diesem Gleichnis die Liebe Gottes . . . Gott ist nun einmal so. Er freut sich, wenn ein verirrttes Menschenkind den Weg zu ihm zurückfindet. Für irgend eine Versöhnungslehre ist aus diesem Gleichnis nichts zu gewinnen.“ „Wir möchten es eine „Offenbarung" nennen, daß in der Seele Jesu dieses Bild seines himmlischen Vaters entstand und daß er nicht anders konnte, als davon in so herrlicher Form Zeugnis abzulegen.“ In seiner Auslegung des Gleichnisses: die Schriften des Neuen Testaments Bd. I, S. 447, wiederholt er seine Auffassung mit folgenden Worten: „Immer von neuem beachtenswert ist, daß hier das Evangelium von der Gnade Gottes verkündigt

wird ohne jeden Hinweis auf das Kreuz und das Versöhnungswerk Jesu. Es fehlt jede Spur davon, daß die Liebe Gottes erst sozusagen frei gemacht werden müßte, daß es eines Vermittlers bedürfte. Jesus traut seinem himmlischen Vater zu, daß er ohne weiteres jedem Sünder, der bereut und in demütigem Vertrauen zu Gott kommt, seine Liebe schenken wird."

Jülicher und Joh. Weiß gebrauchen im Zusammenhange ihrer Auslegung unseres Gleichnisses den Ausdruck „Offenbarung“ aus dem Munde Jesu. Es geschieht gewiß in der Absicht, den schlechthinnigen religiösen Wert zu bezeichnen, welchen die Vorstellung von dem aus freier väterlicher Gnade die Sünde vergebenden Gott für sie hat. Vielleicht darf man annehmen, daß sie in diesem Stücke sich in wesentlicher Übereinstimmung mit Bouffet befinden, der sich in den Verhandlungen der siebenten ordentlichen hannoverschen Landessynode dahin ausgesprochen hat: „Für uns ist der Mittelpunkt der Person und des Evangeliums Jesu und alles dessen, was er uns gebracht hat, die Vergebung der Sünde und Schuld. Und als die Krone des Evangeliums sehen wir das Gleichnis des verlorenen Sohnes an“ (Protokolle S. 459). „Wir klammern uns an das Evangelium Jesu von dem sündenvergebenden Gott. Wir wissen, daß es in dem Leben eines jeden von uns Stunden gibt, wo uns nichts aufrecht hält, als der Glaube an einen sündenvergebenden Vater, wie Jesus uns ihn im Gleichnis vom verlorenen Sohn offenbart hat“ (S. 509).

Wo diese Vorstellung in der religiösen Gesamtanschauung so prävaliert und in diesem Maße Wert und Bedeutung der „Offenbarung“ bestimmt, die uns Jesus gebracht hat, da ist es psychologisch nur zu natürlich, daß sie einen einseitig dominierenden Einfluß auf die Deutung der Urkunde ausübt, in der uns über diese Offenbarung berichtet wird. Das aber scheint mir bei Jülicher's und Joh. Weiß' Auslegung der Parabel vom verlorenen Sohne in hohem Maße der Fall zu sein. Versuchen wir, dies zu erweisen.

Unser Gleichnis begegnet uns nur bei Lukas. Ihm gehen die beiden anderen sinnverwandten Parabeln vom verlorenen Schafe und der verlorenen Drachme unmittelbar vorher. Alle drei bilden in der Erzählung des dritten Evangeliums einen in sich zusammenhängenden Abschnitt. Das kann nicht in Abrede genommen werden.

Der Abschnitt wird eingeleitet durch die Bemerkung: Ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ. Über das Wo und Wann sagt der Erzähler nichts, er berichtet nur, daß Zöllner und Sünder zu Jesu nahen und zwar in solcher Menge, daß sie alle zu ihm hinzuströmen schienen, die es überhaupt gab. In der Bemerkung darf man die malende Ausdrucksweise nicht übersehen: Ἦσαν ἐγγίζοντες. Sie berichtet nicht nur die Tatsache ihres Nahens, sondern wir sehen in diesem Berichte die Leute selbst, wie sie herankommen und wie sie von den bereits Anwesenden, namentlich auch von Jesu selbst gesehen werden. Es ging damals so zu, wie nachmals Jesus in dem dritten Gleichnisse von dem einen Sünder erzählt: ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ· ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη, und Jesu Erbarmen verband sich mit innerlicher Herzensfreude, so daß der Evangelist auch von jener Stunde hätte sagen können, was er schon 10, 21 berichtet: ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, und was er hernach Jesum als Worte des Vaters zu dem älteren Sohne sagen läßt: εὐφρανθήναι καὶ χαρῆναι ἔδει.

Die Pharisäer und Schriftgelehrten, die dabei waren, empfanden nichts von solchem Erbarmen und solcher Freude, sie murrten vielmehr und sprachen in Erinnerung an das, was sie schon früher so oft beobachtet hatten und nun wieder mit Augen sahen: „Dieser nimmt Sünder an und ißt mit ihnen.“ Dasselbe tut der Vater in dem dritten Gleichnisse mit seinem aus dem Schlamme der Sünde umkehrenden Sohne. Ja, er tut noch mehr. Er nimmt ihn nicht nur an, er eilt ihm weithin entgegen, fällt ihm um den Hals und küßt ihn, um ihm seine Liebe zu bezeugen; er ißt nicht nur mit ihm, er schmückt ihn mit dem besten Festgewande, mit Ring und Sandalen, läßt zum fröhlichen Gelage mit ihm das Mastkalb im Stalle schlachten, bestellt Musik und Reigen zur Erhöhung der fröhlichen Stimmung und teilt mit der ganzen Tischgemeinschaft, die sich um den wiedergefundenen Sohn gesammelt, die Festesfreude. Dagegen wird das Bild der murrenden Pharisäer und Schriftgelehrten in der Erzählung von dem ältesten Sohne des Vaters gezeichnet. Der steht voll Zorn abseits, kann sich nicht entschließen, in das Haus einzutreten, den Bruder zu begrüßen und mit ihm fröhlich zu sein. Selbst der freundliche Zuspruch des

Vaters ändert seinen Sinn nicht, wohl aber gestalten sich seines Herzens mißgünstige Gedanken zu dem Vorwurfe gegen den Vater: „Siehe, so viele Jahre diene ich dir, habe niemals dein Gebot übertreten und niemals hast du mir einen Bock geschenkt, daß ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte; nun aber dieser dein Sohn, der dein Gut in Hurengemeinschaft verprast hat, gekommen ist, hast du ihm das gemästete Kalb geschlachtet.“

Damit habe ich aus der Parabel vom verlorenen Sohne diejenigen Züge herausgehoben, die in direkter Beziehung zu dem Berichte des Lukas stehen, mit dem er seine Erzählung von den drei Gleichnissen über das Verlorene einleitet. Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus mit dieser Parabel sein von den Pharisäern und Schriftgelehrten angefochtenes Verhalten den Sündern gegenüber als dasjenige charakterisieren und rechtfertigen will, welches sich als das richtige erweist, wenn man es auf diejenigen Motive hin prüft und mit denjenigen Maßstäben mißt, welche im Himmel gelten. Lukas wenigstens hat die Sache so aufgefaßt und sie in diesem Sinne dargestellt. Auch Züllicher erkennt das letztere an. Er sagt S. 359: „Welchen Sinn Lukas mit ihr (der Parabel vom verlorenen Sohne) verbindet, hat er durch die auf das ganze Kapitel, am unverkennbarsten aber auf 15, 11—32 bezügliche Einleitung außer Zweifel gestellt; in dem Beispiel eines Vaters, der den mit Schuld beladenen, aber reuig heimgekehrten Sohn liebevoll empfängt und seine Freude auch dem Zorn des älteren, immer treu gebliebenen Sohnes gegenüber rechtfertigt, soll Jesus gerechtfertigt werden, der die Zöllner und Sünder annimmt, obwohl die Pharisäer und Schriftgelehrten darüber murren.“ Trotzdem legt Züllicher der Parabel, wie wir sahen, einen anderen Sinn unter, indem er in ihr „eine erhabene Offenbarung“ über „Gott als den echten Sündervater“ erblickt. Von der Auffassung des Evangelisten meint er: „Schwerlich ist das die ursprüngliche Absicht der Parabel. Es wird dadurch das Schwergewicht zu stark in ihre zweite Hälfte (das Verhalten des älteren Sohnes) verlegt; der eingehende Bericht über das Treiben des jüngeren Sohnes B. 12—19 ist, wenn bloß zur Vorbereitung für die Auseinandersetzungen zwischen Vater und älterem Sohn bestimmt, sogar ein rhetorischer Fehler“, und sagt dann S. 360: „Wir werden der Parabel gerade als einer fest-

geschlossenen Einheit am besten gerecht werden können, wofern wir sie nur ganz unabhängig von den hergebrachten Wünschen tendentiöser Ausnutzung (d. h. sie als Abbildungsmittel für dogmatische Sätze zu nehmen S. 359), selbst von denen des Lukas, betrachten“ (der also solche Wünsche in seiner Erzählung zum Ausdruck gebracht haben soll). Demgegenüber wird der Ausspruch des Zweifels berechtigt sein, ob nach der Berichterstattung des Lukas das Schwergewicht der Parabel wirklich in deren zweite Hälfte verlegt wird. Unsere Beobachtung oben ist zu diesem Resultate nicht gekommen. Dann dürfen wir auch Jülicher's Bemerkung von dem „rhetorischen Fehler“, dessen Lukas sich schuldig gemacht haben soll, auf sich beruhen lassen und uns für berechtigt halten, dem Urteile Bugges zuzustimmen, welches er S. 437 seiner Schrift: Die Hauptparabeln Jesu, Gießen 1903, ausspricht: es sei nicht angängig, das Parabelbild aus seinem Rahmen im Evangelium herauszunehmen und es dann nach eigenem Gutdünken zurechtzuschneiden. Ja, es will uns scheinen, als ließe sich auf Jülicher's Verfahren die Bemerkung anwenden, die er selbst über das Verfahren anderer Exegeten mit der „Geistesrichtung moderner Kirchlichkeit“ in folgenden Worten S. 334 ausspricht: „Man protestiert hier lebhaft gegen alle dogmatische Ausnutzung, um desto gründlicher die Ausnutzung im Interesse der mitgebrachten Vorurteile zu betreiben“; denn es geschieht doch wohl „im Interesse eines mitgebrachten Vorurteiles“, oder wie ich lieber sagen möchte, infolge der Terminierung „des Evangeliums κατ' ἐξοχήν“ für die eigene Überzeugung, auf psychologisch leicht erklärlichem Wege, wenn man kurzerhand an der evangelischen Überlieferung das streicht, was nicht in den Rahmen dieser Überzeugung paßt.

Also sein eigenes Verhalten gegenüber den Sündern rechtfertigt Jesus in dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne zur Wiederlegung seiner Gegner und im Gegensatz zu deren Verhalten. Damit wiederholt er nur, was er in den beiden vorhergehenden Gleichnissen bereits gezeigt hat. Denn darüber herrscht wohl keine Differenz der Meinungen, daß Jesus den Hirten, welcher dem verlorenen Schafe nachgeht, bis er es findet, und das Weib, welches die verlorne Drachme sucht, bis es wieder in ihrem Besitze ist, auf sich und seine die Sünder suchende Liebe gedeutet wissen will. In beiden

Gleichnissen sucht er ein zustimmendes Verständnis für sein Verfahren bei seinen Gegnern dadurch zu erwirken, daß er mit einer Frage beginnt, deren verneinende Beantwortung er bei den Hörern voraussetzen darf: „Welcher unter euch, wenn er hundert Schafe hat und verliert eins von ihnen, läßt nicht die neunundneunzig in der Wüste und geht dem verlorenen nach, bis er es findet“, und: „Welche Frau, die zehn Drachmen hat, wenn sie eine verliert, zündet nicht Licht an und fegt das Haus und sucht emsig, bis sie sie findet“. Beim dritten Gleichnisse stellt Jesus eine analoge Frage nicht voran. Jülicher meint S. 334, es sei geschehen, weil eine solche „als Einleitung einer so lang ausgesponnenen Erzählung geschmacklos“ gewesen wäre. Näher liegt es, den Fortfall der Frage daraus zu erklären, daß seine Gegner keineswegs gesonnen gewesen wären, auch diese zu verneinen. Gerade das, was das Gleichnis von dem Verhalten des älteren Sohnes berichtet, weist darauf hin, daß sie als Pharisäer und Schriftgelehrte ihr Urteil dahin abzugeben geneigt sein mußten: So darf ein Vater sich einem verkommenen Sohne gegenüber nicht verhalten, wie dieser, wenn er seinen gutgeratenen Sohn nicht aufs tiefste verletzen will.

Jesus rechtfertigt sein Verhalten aber auch dadurch in den beiden ersten Gleichnissen, daß er auf den Maßstab himmlischer Beurteilung für sein Tun mit dem beide Gleichnisse abschließenden Gedanken hinweist: „So wird Freude im Himmel (bzw. vor den Engeln Gottes) sein über einen (bzw. einen einzigen) Sünder, der Buße tut.“ Diesen Gedanken auch am Schlusse des dritten Gleichnisses zu wiederholen, war nicht nötig, da er direkt in den Worten des Vaters an den ältesten Sohn ausgesprochen ist: „Es war sittliche Pflicht (*ἐδοξε*), fröhlich zu sein und sich zu freuen“, und da das Gleichnis ohnedies seinen wirkungsvollen Schluß in der Wiederholung der Sentenz des Vaters erhalten: „Dieser mein Sohn (dieser dein Bruder) war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist (wieder)gefunden.“ Diese Sentenz ist zudem so gefaßt, daß sie in ihrer ersten Hälfte sagt, was von dem verlorenen Sohne gilt, in ihrem zweiten Teile dagegen über diesen hinaus auch auf das deutet, was von dem verlorenen Schafe und der verlorenen Drachme gesagt war. Auf diese Weise kommt die Trilogie der Gleichnisse zu einem an ihre Zusammengehörigkeit erinnernden Abschlusse.

Damit könnte ich meine Untersuchung über das Gleichnis vom verlorenen Sohne als zu Ende geführt ansehen; denn es handelt sich bei ihr nicht um eine Deutung aller Einzelheiten in ihm, sondern um die Feststellung seines Sinnes in der Fassung, wie es uns überliefert ist. Doch kann ich es mir nicht versagen, zum Schlusse noch mit wenigen Worten darauf hinzuweisen, wie bei sorgfältiger Beachtung dieses Sinnes die Parabel in voller Übereinstimmung mit dem steht, was Jesus sonst von sich und seinem Verufe aussagt. Er nimmt für sich das Recht in Anspruch, Sünden zu vergeben Mark. 2, 5. 10 (und Parallestellen). Er sendet seine Jünger zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel Matth. 10, 6, zu denen er selbst gesandt ist Matth. 15, 24. Er ist gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten Luk. 19, 10 und sein Leben zum Lösegeld statt vieler zu geben Matth. 20, 28. Gewiß findet sich nirgends im Gleichnis von dem verlorenen Sohne ein Hinweis auf diese Hingabe seines Lebens für diesen Zweck, und es ist sicherlich nicht überzeugend, wenn man in dem, was von dem Hirten und was von dem Weibe in den beiden anderen Gleichnissen gesagt wird, eine Illustration zu den alttestamentlichen Worten, die man Jesu in den Mund legt, findet: „Mir hast du Beschwerde gemacht mit deinen Sünden, mit deinen Übertretungen hast du mich belästigt“ Jes. 43, 24. Vielmehr wird man rundweg und ohne Vorbehalt anerkennen müssen, daß die drei Gleichnisse und unter ihnen besonders auch die Parabel vom verlorenen Sohne keinerlei biblischen Beweis zu den Worten der Augustana bieten: *peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit*. Einen solchen Beweis kann man hier ebensowenig finden, wie etwa in den Seligpreisungen, mit welchen Jesus die sog. Bergpredigt beginnt. Aber es würde verkehrt sein, aus dieser Tatsache ohne weiteres zu folgern, daß es Jesu überhaupt ferngelegen habe, irgendwie Gedanken auszusprechen, die in der Richtung jenes Satzes Verwendung finden könnten. Wo so bestimmte Äußerungen in diesem Sinne aus Jesu Munde überliefert sind, wie wir sie angeführt haben, wird man nicht in Abrede nehmen können, daß derartige Gedanken bei ihm lebendig waren, auch wo er, wie hier und bei anderen Gelegenheiten, keinen Anlaß genommen, sie ausdrücklich kundzugeben. Wer wird von dem Dichter des Liedes „Be-

siehl du deine Wege“ behaupten wollen, das Versöhnungsleiden und der Sühnetod Christi haben für seine Gesamtanschauung darum keine Bedeutung gehabt, weil sich in jenem Liede keinerlei Anklang an jene Vorstellungen findet. Der Hinweis auf Gerhards Passionslieder würde genügen, um eine solche Behauptung zu widerlegen. Daß Christi Lehre von der Sündenvergebung nicht allein aus dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne abzuleiten ist, kann nicht bestritten werden. Aber in dieser Parabel wie in den beiden anderen wird uns veranschaulicht, was er den Sündern sein will und was er ihnen ist: der Hirte, der dem verlorenen Schafe nachgeht, bis er es gefunden; das Weib, das die verlorne Drachme sucht, bis diese wieder in seinen Besitz gekommen; der Vater, welcher dem verlorenen Sohne, der Raum zur Buße gefunden, entgegeneilt und ihm sein Sohnesrecht vor aller Augen bezeugt. Was er gegenüber den Sündern tut, er tut es im Sinne des himmlischen Vaters, in dessen Gemeinschaft ungeteilte Freude sich über jeden Sünder kundgibt, der Buße tut; er vollbringt es im Sinne des Gottes, von dem schon der alttestamentliche Sänger bekennet: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, hat sich Jahwe über die erbarmt, die ihn fürchten.“ Er gibt damit einen unmittelbar wirkenden Beweis von der Auffassung seines Verhältnisses zu diesem Gott, dem er in dem bei Johannes überlieferten Worte Ausdruck gegeben: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und so wirke auch ich.“ Er sprach so im unmittelbaren Anschluß an die Mahnung, die er dem eben Geheilten gegeben: „Sündige nicht mehr“, also im Anschluß an die Vergebung, die er ihm mit der Heilung hatte zuteil werden lassen Joh. 5, 14. 17. Daneben ist das andere Wort zu stellen: „Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen“ Joh. 14, 9. In der That: in dem Sünder suchenden und Sünde vergebenden Verhalten Jesu haben wir die für uns schlechthin beweisende und schlechthin geltende Offenbarung der sündenvergebenden und den Sünder in Gnade annehmenden Liebe Gottes. Und gerade deswegen finden wir in dem Gleichnis vom verlorenen Sohne, das uns dies Verhalten in seinen Motiven und Zielen erläutert, eine lebendige Veranschaulichung und volle Bestätigung des evangelischen Gedankens von der Vergebung der Sünde propter Christum. Seine sündersuchende Liebe ist und bleibt uns die Bürgschaft dafür, daß Gott der Vater ist, welcher

den verloren, aber reumütig heimkehrenden Sohn in Gnaden annimmt, und diese Bürgschaft gründet sich für unseren Glauben auf die Tatsache, daß Gott in Christo sein Vaterherz zu uns gewandt hat. Gerade das Gleichnis vom verlorenen Sohne ist bestimmt, uns dies zu veranschaulichen und in Erinnerung zu bringen. Steht es so, dann ist es doch mindestens gesucht, zu sagen, „die Forderung eines Sühneopfers“ sei in der Parabel nicht zu finden, und „für einen Vermittler zwischen Gott und dem Sünder sei in ihrer Anwendung kein Platz“. In dem Gleichnisse ist gewiß noch vieles andere nicht zu finden, was für die christliche Gesamtanschauung vielleicht eine sehr große Bedeutung hat, aber darüber sollte kein Zweifel sein, daß die Parabel für das geängstete Gewissen gerade darin das entscheidende Moment des Trostes besitzt, daß sie Gesinnung und Verhalten des Mittlers zwischen Gott und dem Sünder veranschaulicht. Ihr Sinn läßt sich kaum besser auf einen kurzen Sinn bringen als auf diesen: propter Christum. Finden wir in dem Gleichnisse keinen Beleg zu dem Zusatz, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit, so folgt daraus nicht, daß jener Zusatz für die Beantwortung der Frage nach der Vergebung der Sünde überhaupt bedeutungslos ist. Der Christus, um den es sich handelt, ist doch derselbe, wenn er das Gleichnis vom verlorenen Sohne zur Rechtfertigung seines Verhaltens gegenüber den Sündern erzählt und wenn er sagt, er sei gekommen, sein Leben zu einem *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* zu geben. —

So also verstehe ich den Sinn des Gleichnisses vom verlorenen Sohne und so beurteile ich seinen Wert für die Fundamentierung eines überaus wichtigen Stückes unserer christ-evangelischen Glaubensüberzeugung. Ob auch ich dabei ebenso wie andere bei ihren Erörterungen unter der Herrschaft jenes psychologischen Erfahrungssatzes gearbeitet, von dem ich am Anfange dieses Aufsatzes sprach, vermag ich selbst am wenigsten zu beurteilen; nur die Versicherung darf ich geben, daß es meine Absicht gewesen, unbeeinflusst durch irgend eine mir bewußte, nicht in der Sache selbst liegende Einwirkung in das Verständnis dieser evangelischsten unter den evangelischen Geschichten aus dem Munde Jesu vorzubringen.

Harnack und Bouffet.

I.

Wenn man sich nach den Urteilen Lemmes, des schärfsten und rücksichtslosesten unter den Gegnern Harnacks, ein Bild von Harnack entwerfen sollte, so würde ohne Zweifel das Bild eines trockenen, kalten Moralisten und Rationalisten entstehen, das möglichst wenige und möglichst verblaßte Züge von dem an sich trüge, was das eigentliche Wesen des Christentums ausmacht, und an dem kaum etwas von christlich Religiösem zu erkennen wäre. Läßt man nun aber, ohne zunächst bei einzelнем zu verweilen, das Buch Harnacks als Ganzes auf sich wirken, so kann man unmöglich den Eindruck abweisen: Was dieser Mann auch sonst sein möge, ein bloßer Moralist und Rationalist ist er nicht; und wenn eine Oberströmung von Rationalismus und Moralismus sich an den verschiedensten Stellen fühlbar macht, so bricht doch ebenso an den verschiedensten Stellen mit elementarer Gewalt immer wieder eine Unterströmung von wahrer, warmer, pietistischer Herzensfrömmigkeit und Religiosität durch, die etwas geradezu Faszinierendes an sich hat. Man mag ein solches Neben- und Ineinander zweier gegensätzlichen Strömungen in ein und derselben Person theoretisch für unmöglich erklären; das wirkliche Leben spottet der Theorien und gibt in den menschlichen Charakterbildungen noch ganz andere Rätsel zu raten auf, denen gegenüber die berühmte „doppelte Wahrheit“ wohl als Beschuldigung, nicht aber als Lösung angeführt werden kann. Jedenfalls haben wir kein Recht, an der Aufrichtigkeit der Versicherung Harnacks zu zweifeln, daß es seine Ab-

sicht sei, nicht die christliche Religion zu entwerten oder zu entleeren, sondern ihre unvergleichliche Schönheit, Erhabenheit und Majestät zu enthüllen, ihr wahres Wesen, ihren echten Kern aus den mancherlei nicht wegzuleugnenden Verunstaltungen, Vermischungen und Verirrungen der Folgezeit herauszuschälen und sie so als den köstlichsten Wertbesitz auch für denjenigen zu retten, der um ihrer abstoßenden äußeren Gestalt und Form willen ihr Gegner und Verächter geworden ist. Er weiß für das „hohe Bewußtsein“, daß im Christentum „die letzte und höchste Stufe in der Geschichte der Menschheit erreicht sei“, so warme Herzenstöne zu finden, daß es ihm, solange noch Herz zum Herzen spricht, gelingen wird, manche Ungläubige auf die Seite des Christentums herüberzuziehen, wenn wir auch die Befürchtung nicht unterdrücken können, daß auf der anderen Seite manche Schwach- und Halbgläubige in seiner Oberströmung versinken und untergehen werden.

Eine andere Frage aber ist es, ob Harnack auf dem Wege, den er einschlägt, das Ziel erreicht oder auch nur erreichen kann, das wahre Wesen des Christentums zu erfassen.

Für die Entscheidung dieser Frage werden wir es als eine Forderung der Gerechtigkeit gelten lassen müssen, daß wir uns auf denselben Ausgangs- und Standpunkt stellen, den Harnack ausdrücklich als den seinigen bezeichnet, und daß wir uns in den Geleisen der von ihm gewählten Methode der Untersuchung bewegen. Denn mit der bloßen Behauptung gegenteiliger Auffassungen und Anschauungen ist hier Erfolg und Zustimmung höchstens bei denen zu finden, die von vornherein der gleichen Ansicht huldigen. Auch werden wir jene Untugend theologischer Kampfesweise vermeiden müssen, die es liebt, dem Gegner Konsequenzen anzudenken, die er selbst nicht zu ziehen unternimmt. Denn auch das theologische Gedankenleben regelt sich — Gott sei Dank! denn das ist ein Glück — nicht nach Konsequenzen.

Was also will Harnack? Welche Aufgabe stellt er sich selbst? Er sagt darüber im Vorwort: „Die Aufgabe ist als eine rein historische gestellt und behandelt worden. Das schließt die Verpflichtung ein, das Wesentliche und Bleibende in den Erscheinungen auch unter spröder Form zu erkennen, es herauszuheben und verständlich zu machen.“ Und er gibt auf die Frage: Was

ist Christentum? auf Seite 4 die Antwort: „Sediglich im historischen Sinn wollen wir diese Frage hier zu beantworten suchen, d. h. mit Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und“ — es wird uns hier gleich beim Beginn der Darstellung ein Hintertürchen vorgeführt, das für Harnack unentbehrliches Theaterrequisit ist, und das er bei keinem Szenenwechsel an irgend einer unauffälligen Stelle anzu- bringen unterläßt — „mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist“. Harnack fügt bescheiden hinzu: „Irrtümer sind dabei unvermeidlich. Absolute Urteile vermögen wir in der Geschichte nicht zu fällen. Die Geschichte kann nur zeigen, wie es gewesen ist, und auch wo wir das Geschehene durchleuchten, zusammenfassen und beurteilen, dürfen wir uns nicht anmaßen, absolute Werturteile als Ergebnisse einer rein geschichtlichen Betrachtung abstrahieren zu können. Solche schafft immer nur die Empfindung und der Wille; sie sind eine subjektive Tat.“ Und wir meinen, einen ergreifenden Blick in die Seelenkämpfe zu tun, die die vermeintlich unumstößlichen Ergebnisse seiner geschichtlichen Forschung dem frommen Herzen Harnacks selbst bereiteten, wenn er mit den Worten schließt: „Zentnerschwer fällt diese Einsicht in manchen Stunden heißer Arbeit auf unsere Seele, und doch — wie verzweifelt stände es um die Menschheit, wenn der höhere Friede, nach dem sie verlangt, und die Klarheit und Kraft, um die sie ringt, abhängig wären von der Masse des Wissens und der Erkenntnis!“ (S. 11, 12.)

Nun, stellen wir uns auf Harnacks Standpunkt! Es ist der Standpunkt des reinen Historikers, der mit Apologie und Dogmatik nichts zu tun haben will. Und gehen wir dann seiner Methode nach! Es ist die Methode der Wissenschaft, die sich ausschließlich vom Streben nach Darstellung der Wahrheit und Wirklichkeit leiten, von keinerlei Nebenrücksichten beirren läßt.

Der Standpunkt des reinen Historikers liegt ohne Zweifel innerhalb der Sphäre des raumzeitlichen Geschehens. Und der Darsteller einer längst vergangenen Zeit ist auf die Berichte von Zeitgenossen, von Augen- und Ohrenzeugen angewiesen, durch deren Zuverlässigkeit die Richtigkeit seiner eigenen Darstellung durchaus bedingt ist.

Welche Berichte standen Harnack für die Frage nach dem Wesen

des Christentums zur Verfügung? In erster Linie ohne Zweifel die Evangelien. Wie beurteilt er sie? Er macht einen Unterschied zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium. Von den ersteren sagt er: „Die Evangelien sind nicht eigentliche Geschichtswerke, sondern Bücher für die Evangelisation. Dennoch sind sie als Geschichtsquellen nicht unbrauchbar. Der einzigartige Charakter der Evangelien ist heute von der Kritik allgemein anerkannt. Ihre so einfache und eindrucksvolle Form der Darstellung konnte schon nach einigen Jahrzehnten nicht mehr rein reproduziert werden. Daß wir hier in der Hauptsache primäre Überlieferung vor uns haben, ist unverkennbar . . . Die Evangelien leiden zwar an nicht wenigen Unvollkommenheiten. Aber grobe Eintragungen aus einer späteren Zeit finden sich nicht.“

Bei dieser Stellung zu der in der Hauptsache primären, unverfälschten und also unverdächtigen evangelischen Überlieferung konnte Harnack sagen: Ich entnehme dieser Überlieferung für meinen Zweck unbedenklich alles, was in der Sphäre des raumzeitlichen Geschehens liegt. Mich darauf zu beschränken, darf ich als mein unzweifelhaftes Recht in Anspruch nehmen; denn ich verfare als reiner Historiker. Dann war es selbstverständlich, daß aus der Darstellung Harnacks alles ausschied, was in dem evangelischen Bericht etwa den Charakter des Übernatürlichen, Übermenschlichen und Transzendenten an sich trägt und was auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes in das raumzeitliche Geschehen zurückgeführt werden müßte, was also an der geschilderten Person und an den von ihr mitgeteilten Worten und Taten als eine unmittelbare Gottesoffenbarung zu bezeichnen wäre. Wenn nun aber der Historiker in dem evangelischen Bericht tatsächlich eine Menge gerade solcher Angaben vorfand, und wenn er sich unmöglich verhehlen konnte, daß nach Ansicht und Glauben der Berichterstatter gerade diese Angaben unabtrennbar zum Wesen der von ihnen beschriebenen Erscheinung gehörten, so war es die unweigerliche Pflicht des Historikers, erst einmal diese außergewöhnlichen und vom Raumzeitlichen abweichenden Angaben in ihrem ursprünglichen Sinn und ohne jede Umdeutung oder Abschwächung herauszustellen und dann zu erklären: Wenn das, was diese Angaben enthalten, nach der Meinung der Berichterstatter, wie ich nicht zu bezweifeln berechtigt

bin, zum Wesen der von ihnen beschriebenen Erscheinung gehört, so liegt hier eine durchaus singuläre und einzigartige Erscheinung vor, die ich als reiner Historiker nicht zu begreifen und nicht zu erklären vermag. Ich stehe hier als Historiker vor einem Rätsel, das aus den Erfahrungen der Weltgeschichte und aus den sonstigen Erlebnissen der Menschheit heraus nicht zu lösen ist; ich muß hier als reiner Historiker in aller Bescheidenheit ein Ignoramus und Ignorabimus aussprechen. Damit aber hätte Harnack gleich von vornherein sein ganzes Unternehmen als ein von Grund aus verfehltes erkennen, und einräumen müssen, daß das Wesen des Christentums, wie es sich im Glauben der Augen- und Ohrenzeugen widerspiegelte, mit bloß historischen Mitteln weder zu begreifen noch darzustellen sei. Harnack hat dies nicht getan und darum glauben wir mit Recht ihm den Vorwurf machen zu dürfen, daß er der ersten und Grundpflicht des Historikers nicht genügt hat. Was er uns im weiteren Verlauf seiner Darstellung über die Geburt Jesu, über seine Sündlosigkeit und seine Wunder, über seine Selbstbezeugung als Sohn Gottes und über seine Auferstehung bietet, das sind subjektive dogmatische Ansichten, keine historisch begründeten Urteile.

Ein einziges Beispiel statt vieler sei zur Erläuterung angeführt! Harnack sagt (S. 8): „Jesus Christus und seine ersten Jünger haben ebenso in ihrer Zeit gestanden, wie wir in der unsrigen stehen, d. h., sie haben gefühlt, erkannt, geurteilt und gekämpft in dem Horizont und Rahmen ihres Volkes und seines damaligen Zustandes. Sie wären nicht Menschen von Fleisch und Blut, sondern gespenstische Wesen gewesen, wenn es anders wäre . . . Ein Mensch sein heißt erstlich, eine so und so bestimmte und damit begrenzte und beschränkte geistige Anlage besitzen, und zweitens, mit dieser Anlage in einem wiederum begrenzten und beschränkten geschichtlichen Zusammenhang stehen. Darüber hinaus gibt es keine „Menschen“.“ Das ist eine dogmatische Behauptung, kein historisch begründetes Urteil. Denn nach dem historischen Bericht der Synoptiker hat weder Jesus sich selbst, noch haben ihn seine Jünger jemals in gleichem Sinn Mensch genannt wie alle übrigen Menschen; weder hat er sich selbst mit seinen Jüngern, noch haben ihn seine Jünger je mit sich in gleichem Sinn unter den Begriff „Mensch“ zusammen-

gefaßt. Er hat sich selbst, wie man auch sonst dies Wort deuten möge, im Unterschied von anderen Menschen „des Menschen Sohn“ genannt; und seine Jünger waren mit ihm der gleichen Überzeugung, daß er im Unterschied von allen anderen Menschen ein sündloser Mensch sei. Und er hat sich selbst und seine Jünger haben ihn zugleich, man möge wieder über dies Wort sonst denken wie man wolle, als „den Sohn Gottes“ in einem Sinn bezeichnet, wie diese Bezeichnung sonst keinem einzigen anderen Menschen, weder vor noch nach ihm, zukommt. Das ist eine historische Tatsache, die ein Historiker einfach anerkennen muß, auch wenn er sich genötigt sieht hinzuzufügen: Als Historiker kenne und verstehe ich so etwas nicht; meine eigene Lebenserfahrung und die Geschichte der Menschheit bietet mir kein Analogon dafür.

Harnack will sich nun aber als Historiker nicht auf den evangelischen Bericht der Synoptiker beschränken. Es sei unmöglich, eine vollständige Antwort auf die Frage: was ist christlich? zu gewinnen, wenn man sich lediglich auf die Predigt Jesu Christi beschränke. Man müsse die erste Generation seiner Jünger hinzunehmen und von ihnen hören, was sie an ihm erlebt haben. Denn um die Totalität des Wesens einer gewaltigen Persönlichkeit kennen zu lernen, müsse man den Reflex und die Wirkungen ins Auge fassen, die sie in denen gefunden, deren Führer und Herr sie geworden sei (S. 6 u. 7). Wir stimmen dem zu, wenn wir es auch nur unter der einschränkenden Bedingung gelten lassen können, daß die Jünger und Anhänger tatsächlich von demselben Geist beseelt sind, den ihr Führer und Herr besaß. Denn es gibt ja auch Schüler, „die die Abhängigkeit von ihren Meistern dadurch bewähren, daß sie das Gegenteil von dem verkündigen und tun, was sie gelernt haben“ (S. 21). Aber wie befolgt der Historiker Harnack nun selbst diese von ihm aufgestellte Regel? Wie stellt er sich zu dem vierten Evangelium, das nach gemeiner Ansicht am klarsten die Wirkungen reflektiert, die Jesus Christus in denen gefunden hat, deren Führer und Herr er geworden ist? Er sagt (S. 13, 14): „Das vierte Evangelium, welches nicht von dem Apostel Johannes herrührt und herrühren will, darf als geschichtliche Quelle im gemeinen Sinn des Wortes nicht benutzt werden. Der Verfasser hat mit souveräner Freiheit gewaltet, Begebenheiten umgestellt und in ein

fremdes Licht gerückt, die Reden selbsttätig komponiert und hohe Gedanken durch erdachte Situationen illustriert. Daher darf sein Werk, obgleich ihm eine wirkliche, wenn auch schwer erkennbare Überlieferung nicht ganz fehlt, als Quelle für die Geschichte Jesu kaum irgendwo in Anspruch genommen werden; nur wenig ist ihm, und mit Behutsamkeit, zu entnehmen. Dagegen ist es eine Quelle ersten Ranges für die Beantwortung der Frage, welche lebendige Anschauungen der Person Jesu, welches Licht und welche Wärme das Evangelium entbunden hat." Wir wollen nicht fragen: Woher weiß der Historiker Harnack, daß das vierte Evangelium von dem Apostel Johannes weder herrührt noch herrühren will? Unseres Wissens sind bisher keinerlei äußere, historische Gründe für ausreichend erfunden worden, um dem Apostel die Autorschaft abzusprechen. Wir wollen nicht fragen: Welche historische Beweise hat Harnack dafür, daß der Verfasser Begebenheiten umgestellt und in ein fremdes Licht gestellt und zu hohen Gedanken die Situationen selbst erdacht habe? Woher weiß er, daß gerade nur das, was er, oft genug ohne Quellenangabe, dem Evangelium entnimmt, als geschichtliche Quelle in Anspruch genommen werden darf? Wir erkennen darin das sorgsam an verborgener Stelle angebrachte Hintertürchen. Wir wollen, aber mit Nachdruck, nur das Eine herausheben, wodurch der Historiker sich selbst das Urteil spricht: Wenn Harnack das vierte Evangelium als eine Quelle ersten Ranges bezeichnet für die Beantwortung der Frage, welche lebendige Anschauungen der Person Jesu, welches Licht und welche Wärme das Evangelium entbunden hat, warum verwertet er das vierte Evangelium nicht als solche Quelle ersten Ranges? Warum ist in diesem Sinn von dem vierten Evangelium in seinem ganzen Buch nicht ein einziges Mal die Rede? Die Gründe für dieses Schweigen sind ja durchsichtig genug; sie liegen in dem mit der Gesamtaufstellung Harnacks unverträglichen Inhalt des Johannesevangeliums. Aber dies Schweigen verurteilt den historischen Standpunkt Harnacks in der Frage nach dem Wesen des Christentums.

Wir lassen die dritte Quelle, die Harnack für seine historische Untersuchung in Anspruch nimmt, die ganze nachchristliche Geschichte, außer Betracht. Sie enthält zu viel des Zweifelhaften, Irrigen und Verwirrenden, als daß mehr als subjektive und nur relativ

gültige Werturteile über das ursprüngliche Wesen des Christentums daraus zu gewinnen wären. Wir wenden uns der wissenschaftlichen Methode Harnacks zu.

Wie stimmt es mit Harnacks Behauptung, daß Jesus Christus und seine Jünger genau ebenso in ihrer Zeit gestanden, im Horizont und Rahmen ihres Volkes und seines damaligen Zustandes gefühlt, erkannt, geurteilt und gekämpft haben sollen, wie wir in unserer Zeit, wenn er (S. 10) sagt: „Die Predigt Jesu wird uns auf wenigen, aber großen Stufen sofort in eine Höhe führen, auf welcher ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint, und auf der überhaupt die meisten Fäden, die in die „Zeitgeschichte“ zurückführen, unbedeutend werden?“

Wie kann Harnack von Jesu sagen: „Ich zweifle nicht, daß schon der Stifter den Menschen ins Auge gefaßt hat, . . . den Menschen, der im Grunde stets derselbe bleibt . . . das ist die Souveränität des Evangeliums, daß es letztlich alle diese Gegensätze unter sich weiß und über ihnen steht“ (S. 11), und dann doch behaupten: „Paulus ist es gewesen, der die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt (111) und das Evangelium in die universale Religion verwandelt hat“ (S. 113)?

Ist es wissenschaftlich, wenn man irgend einem geschichtlichen Bericht gegenüber, wie Harnack das den evangelischen Wunderberichten gegenüber tut, von vornherein erklärt: „Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, daß es keine Wunder geben kann“? Und wenn man überzeugt ist, daß der Naturzusammenhang unverbürchlich ist, wie kann man es wissenschaftlich rechtfertigen, sich doch wieder auf die schillernde und die Möglichkeit der Wunder offen lassende Phrase zurückzuziehen: „Die entscheidende Frage ist, ob wir hilflos eingesperrt sind in eine unerbittliche Notwendigkeit, oder ob es einen Gott gibt, der im Regiment sitzt, und dessen naturbezwingende Kraft erbeten und erlebt werden kann“ (S. 19)?

Ist die Wissenschaft imstande, den Beweis dafür zu liefern, daß „die Menschheit aus dem dumpfen Grunde der Natur aufgestiegen“ ist (S. 43), oder haben wir in dieser Behauptung ein wissenschaftlich unbeweisbares Dogma vor uns?

Ist es ein wissenschaftliches Verfahren, wenn Harnack Worte Jesu, die dieser mit unverkennbarer Absicht und Unterscheidung nur

von und zu seinen Jüngern gesprochen hat, ohne jede Unterscheidung auf alle überträgt und deutet, „die Menschenantlitz tragen“, wenn er ohne weiteres die Autorität Jesu dafür in Anspruch nimmt, daß Gott der Vater aller Menschen sei, die „das religiöse Erlebnis“ erfahren haben d. h. die zur Gottesempfindung und zum Gottesbewußtsein vorgebracht seien, während doch Jesus nie und nirgends etwas Ähnliches gesagt, sondern immer und überall ausdrücklich hervorgehoben hat, daß Gott nur der Vater derjenigen sei, die in Jesu Jüngerschaft eingetreten sind! Und warum wird hier verschwiegen, daß Jesus sogar zwischen sich und seinen Jüngern noch einen deutlich markierten Unterschied in der Stellung zum himmlischen Vater gemacht, nie sich mit seinen Jüngern in einem „Unser Vater“ zusammengefaßt, sondern stets unterscheidend von „meinem Vater“ und „eurem Vater“ gesprochen hat?

Wie kann Harnack erklären: „das Evangelium ist keine theoretiſche Lehre, keine Weltweisheit, sondern eine frohe Botschaft“ und dann doch dicht daneben diese frohe Botschaft als eine „Anweisung“ (also doch nur als eine Lehre) „für die rechte Lebensführung“ und als die „Zusage“ (also wieder nur als Lehre, nicht Begabung und Kraftausrüstung) kennzeichnen, daß „trotz alles Kampfes Friede, Gewißheit und innere Unzerstörbarkeit die rechte Lebensführung krönen werden“? (S. 92).

Wie stimmt die unbewiesene Behauptung: „Wir können gewiß sein, daß die älteste Überlieferung die Geburtsgeschichte (Jesu) nicht gekannt hat“ (S. 20), zu dem früheren Eingeständnis, daß wir in den synoptischen Berichten „in der Hauptsache primäre Überlieferung“ vor uns haben, und daß sich „grobe Eintragungen aus einer späteren Zeit nicht darin finden“, und zu der gegen die Straußsche Mythen-theorie gerichteten Bemerkung: „fast nur in der Kindheitsgeschichte, und auch da nur spärlich, läßt es (das Mythische) sich nachweisen. Alle diese Erübungen reichen nicht bis in das Innerste der Berichte hinein“ (S. 16). Wie sollte Lukas, dieser nach Harnacks Zeugnis „respectable Geschichtschreiber“, der im Eingang seines Evangeliums versichert, daß er „allem genau“ nachgegangen sei, gleich zu Anfang etwas erzählen, was seine Versicherung Lügen strafen würde? Und weist nicht Luk. 2, 19 und B. 51 auf Maria als Berichtsquelle zurück? Daß weder die Evangelisten, noch Jesus, noch Paulus

darauf zurückweisen, kann das nicht gar mancherlei Gründe gehabt haben? Beweist es in der That etwas gegen die Wahrheit der Geburtsgeschichte, „daß die Mutter und Geschwister Jesu von seinem Auftreten völlig überrascht gewesen sind und sich in dasselbe nicht zu finden vermocht haben“, dann müßte man nach demselben Rezept auch aus Marci 3, 33 schließen, daß Jesus geleugnet habe, der Sohn der Maria zu sein.

Harnack weist es aufs allerentschiedenste ab, die Predigt des Täufers und Jesu aus den Zeitverhältnissen abzuleiten. „Sie war nicht das Produkt des allgemeinen Elends. Manches darin mag so erklärbar sein. Aber das Heilmittel, welches sie verkündigten, war kein Produkt derselben“ (S. 30). Aber wie? Haben wir nicht an anderer Stelle zu lesen bekommen, daß Jesus ganz im Horizont und Rahmen seines Volkes und seines damaligen Zustandes gefühlt, erkannt und geurteilt habe? Und wieder an einer anderen Stelle (S. 36): „Wir wollen dieser Predigt (Jesu) doch nicht ihre eingeborene Art und Farbe nehmen, wir wollen sie doch nicht in ein blasses moralisches Schema verwandeln! (Und doch tut Harnack das.) Wir wollen ihre Eigenart und Kraft auch nicht verlieren, indem wir denen beitreten, die sie in die allgemeinen Zeitvorstellungen auflösen.“ Bewegt die Wissenschaft sich in solchen Widersprüchen?

Wenn Harnack sagt (S. 36): „Wer wissen will, was das Reich Gottes und das Kommen dieses Reichs in der Verkündigung Jesu bedeuten, der muß seine Gleichnisse lesen und überdenken“, wie in aller Welt kann er denn als wissenschaftliches Ergebnis dieses überdenkenden Lesens vorzuführen wagen: „Alles dramatische im äußeren weltgeschichtlichen Sinn ist hier verschwunden, versunken ist auch die ganze äußerliche Zukunftshoffnung. Nehmen Sie welches Gleichnis Sie wollen, vom Säemann, von der köstlichen Perle, vom Schatz im Acker — das Wort Gottes. Er selbst ist das Reich, und nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich, sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott“? Ja, wenn die Wissenschaft für schlichtes, einfaches Lesen und Überdenken blind macht, dann, aber nur dann, erfüllt sie hier ihre Pflicht, das Wahre und Wirkliche darzustellen.

Wie ist es einem einigermaßen wissenschaftlichen Denken mög-

lich, aus einigen Paradigmen Jesu, in denen nichts von einer „Christologie“ steht, den bindenden Schluß zu ziehen, daß man also auch ohne Christologie d. i. ohne Glauben an Christum zur Gerechtersprechung gelangen könne? Harnack verwendet dazu den Zöllner im Tempel, der doch in Gleichnisform nur den einen Gedanken verdeutlichen soll und kann, daß Sündenvergebung nur auf Grund von Sündenerkenntnis erfolgt; den verlorenen Sohn, der nur zur Rechtfertigung des einen geschildert wird, daß Christus die Sünder annimmt; und das Weib am Gotteskasten, das für die vorliegende Frage nicht das mindeste irgend Erdenkbare beweisen kann. Ist das nicht bei einem wissenschaftlichen Denker ein geradezu unfaßbares Verfahren? Ist es überhaupt wissenschaftlich erlaubt, aus der wissentlichen oder unwissentlichen Richterwähnung einer Tatsache zu schließen, daß diese Tatsache bedeutungslos oder überall nicht vorhanden sei? Wenn aus einem Teich nur Frösche sich hören lassen, ist da der Schluß bindend, daß keine Fische darin sind? Und müßte man nicht, wenn man aus den angeführten Paradigmen etwas anderes folgern wollte, als was sie selbst sagen wollen, vielmehr schließen, daß Christus überhaupt nicht zu kommen brauchte, um den Sündern die Rechtfertigung zu vermitteln, da sie vor ihm und ohne ihn schon zu erreichen war?

Wenn Harnack, hier in unausgesprochener Übereinstimmung mit Johannes, anerkennt: „Christus ist der Weg zum Vater, und er ist, als der vom Vater Eingesezte, auch der Richter“ (S. 91), wie kann er sich der wissenschaftlichen Folgerung entziehen, daß Christus als der lebendige Weg zum Vater auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen, und zwar der einzige Mittler ist, und daß niemand zum Vater kommt, denn durch ihn?

Wahrhaft grotesk wird die wissenschaftliche Methode Harnacks, wo er vom Bekenntnis dem Herrn gegenüber redet. „Auch wenn er sagt: Wer mich bekennet vor den Menschen, den werde ich wieder bekennen vor meinem himmlischen Vater, denkt er an die Nachfolge und meint das Bekenntnis in der Gesinnung und in der Tat. Von keinem anderen Bekenntnis hat Jesus jemals gesprochen“ (S. 92 und 93). Da versagt doch schließlich alles wissenschaftliche Denken; ja es steht einem geradezu der Verstand still. Denn wenn das Bekennen zu Jesu nichts anderes bedeuten soll, als die Nachfolge

in der Gesinnung und in der Tat, bedeutet denn auch das für die Zukunft verheißene Sichbekennen Jesu zu seinem Bekenner nichts anderes, als daß Jesus diesem nachfolgen werde in der Gesinnung und in der Tat? Und wenn Harnack hinzufügt: „Wie weit entfernt man sich also von seinen (Jesu) Gedanken und seiner Anweisung, wenn man ein „christologisches“ Bekenntnis dem Evangelium voranstellt und lehrt, erst müsse man über Christus richtig denken, dann erst könne man an das Evangelium herantreten“, so muß man doch fragen: Wer lehrt denn solchen Unsinn?

Und nun nur noch das Eine, aber für die Frage nach dem Wesen des Christentums Entscheidende. Wie stellt sich Harnack zu der Tatsache der Auferstehung Jesu? Er will den Glauben der Jünger: Christus ist als ein Opfer für uns gestorben und er lebt, nicht als Dogmatiker beurteilen; er will die Bedeutung dieser Stücke nur als Historiker nachempfinden. Daß sie für die Urgemeinde Hauptstücke gewesen, habe noch niemand bezweifelt, auch Strauß und Baur nicht. Und wenn man in die Tiefe der Religionsgeschichte eindringe, so erkenne man das an den Wurzeln des Glaubens liegende Recht und die Wahrheit von Vorstellungen, die an der Oberfläche so paradox und unannehmbar erscheinen (S. 98). Wenn die Auferweckung nichts anderes besagte, als daß ein erstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, so würden wir alsbald mit dieser Überlieferung fertig sein. Aber das Neue Testament selbst unterscheide zwischen der Osterbotschaft von dem leeren Grabe und den Erscheinungen Jesu einerseits und dem Osterglauben anderseits. Obschon es den höchsten Wert auf jene Botschaft lege, so verlange es den Osterglauben auch ohne sie, wie die ausschließlich zu diesem Zweck erzählte Geschichte des Thomas und der Emmausjünger beweise. Sicher sei, daß Paulus und die Jünger vor ihm nicht auf den Befund des Grabes, sondern auf die Erscheinungen das entscheidende Gewicht gelegt haben. Wenn es aber unmöglich sei, sich ein deutliches Bild von diesen Erscheinungen zu machen, und wenn keine Überlieferung einzelner Vorgänge absolut sicher sei, so müsse man entweder seinen Glauben auf Schwankendes und immer neuen Zweifeln Ausgesetztes stellen, oder man müsse diese Grundlage aufgeben, mit ihr aber auch das sinnliche Wunder. An den Wurzeln der Glaubensvor-

stellungen liege auch hier die Wahrheit und Wirklichkeit. Was sich auch immer am Grabe und in den Erscheinungen zugetragen haben möge, — eins stehe fest: Von diesem Grabe her hat der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen. Es sei nicht anders vorstellbar, als daß auch für die ersten Jünger der letzte Grund ihres Glaubens an den lebendigen Herrn die Kraft gewesen sei, die von ihm ausgegangen war. Unzerstörbares Leben hätten sie als von ihm ausgehend empfunden; nur eine kurze Spanne hindurch habe sein Tod sie erschüttern können; die Kraft des Herrn habe über alles gesiegt: Gott hat ihn nicht im Tode zertreten; er lebt als der Erstling der Entschlafenen. Nur durch die Empfindung der unvergänglichen Einheit Jesu mit Gott habe die Menschheit die Gewißheit eines ewigen Lebens in der Zeit und über der Zeit gewonnen.

Ob hier der Historiker oder der Dogmatiker spricht, wollen wir unerörtert lassen. Jedenfalls ist so viel klar, daß Harnack noch vollständig in dem dualistischen Gegensatz von Materie und Geist steckt. Er kennt nur eine ethische Überwindung dieses Gegensatzes, aber keine Durchdringung der Materie durch den Geist, keine Durchlichtung und Durchgeistung, keine Absorption der Materie durch den Geist. Er weiß darum nichts von einer, durch sämtliche Evangelisten verbürgten, Verklärung Christi und von ihrer stufenmäßigen Durchbildung bis zur Vollendung im verklärten geistlichen Leib, die doch die Vorbedingung seiner geistlichen Auferstehung ist, und die zugleich die Erklärung des leeren Grabes und der Erscheinungen Christi in sich trägt. Darum hat er auch kein Wort für die sehr ernst gemeinte Lehre Pauli vom geistlichen Leib der Gläubigen, der dem verklärten Leibe Christi ähnlich ist. Er mag die von den Evangelisten berichtete Tatsache für verstandesmäßig unvorstellbar und die daraus gefolgerte Lehre Pauli für ein Stück unbegreiflicher Mystik halten; jedenfalls hatte er als wissenschaftlicher Historiker die Pflicht, beides seinen Lesern im Sinn der neutestamentlichen Schriftsteller vorzuführen und dann ihnen zu überlassen, ob sie es für einen notwendigen und unentbehrlichen Bestandteil im Rahmen und Ring dessen, was das Wesen des Christentums ausmacht und aufstellt, ansehen wollten oder nicht.

Harnack legt das Hauptgewicht auf den Ofterglauben; aber

er kann nicht erklärlich machen, wie dieser Osterglaube entstanden sein und dann eine unvergängliche Dauer behaupten kann ohne die Ostertatsache. Die ersten Jünger legten das entscheidende Gewicht nicht auf die Erscheinungen an sich, sondern auf die durch die Erscheinungen erwiesene Tatsache der Auferstehung des Herrn. Man mag sich von diesen Erscheinungen noch so wenig ein deutliches Bild machen können, und die Überlieferung einzelner Vorgänge mag noch so wenig sicher sein, das Eine geht deutlich und absolut sicher aus allen Erzählungen hervor: Es ist eine Tatsache, daß der Herr wahrhaftig d. i. in verkörperter Leiblichkeit auferstanden ist. Über dies Eine enthalten die Berichte durchaus nichts Schwankendes. Die „Wurzeln“ des Jünger Glaubens an die Auferstehung des Herrn liegen in der für sie unbegreiflichen, aber unabweisbaren Tatsache. Daß die Geschichte des Thomas „ausschließlich“ zu dem von Harnack angegebenen Zweck erzählt sei, und daß die Emmausjünger um des von Harnack bezeichneten Umstandes willen gescholten worden seien, ist eine unbewiesene und unbeweisbare Annahme. Der Glaube an die Auferstehung Jesu sollte eben schon vorhanden gewesen sein auch ohne die persönliche Erscheinung Jesu, weil Jesus oft genug den Jüngern vorhergesagt hatte, daß er auferstehen würde. Wie die Jünger aber waren, bedurften sie unabweislich der lebhaften Erscheinungen Jesu, um den unerschütterlichen Glauben zu gewinnen, daß ihr Herr wirklich wieder lebe; die „Empfindung“ seiner früher bewiesenen Kraft reichte dazu nicht aus. Diese Empfindung war unwiderbringlich mit ihm ins Grab gesunken.

Nach allem Vorausgesagten sehen wir uns nun zu dem Urteil genötigt: Vom historischen Standpunkte Harnacks aus und vom bloß historischen Standpunkt überhaupt ist es unmöglich, das Wesen des Christentums zu erfassen und darzustellen. Und die schmerzliche Empfindung, daß dies in der Tat so ist, macht den sonst wissenschaftlich so hochstehenden Historiker auch in seiner wissenschaftlichen Methode so unsicher und belastet diese mit so hervorstechenden Mängeln und Widersprüchen, daß wir auch sie, trotz des glänzenden Stils und trotz der oft bestrickenden Darstellung, für die vorliegende Aufgabe als verfehlt bezeichnen müssen.

II.

In den Vorlesungen Harnacks über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte drängt sich zunächst zweifellos die Empfindung auf, daß Harnack positive Arbeit schaffen will, daß es tatsächlich seine Absicht ist, auf dem Boden der evangelischen Geschichte nicht bloß niederzureißen, sondern zugleich aufzubauen. Aber nachdem er durch seine negative Kritik den Baugrund aus einer horizontalen Fläche in eine schiefe Ebene verwandelt hat, wird es mehr als zweifelhaft, ob er in der Lage ist, auf dieser schiefen Ebene einen dauernden Bau aufzuführen, ob er durch die Sicherungspfähle, die er überall vorschlägt, seinen Bau vor dem Abrutschen und schließlich Zusammenbruch zu schützen vermag.

Harnack erklärt im Eingang der Vorlesungen: „Wir wollen in Grundzügen feststellen, was wir von Jesus Christus wissen können.“ „Um exaktes Wissen handelt es sich. Exaktes Wissen ist ein Wissen, welches durch die Art, wie es gewonnen ist, sich die Anerkennung zu erzwingen und gegen jedes andere vermeintliche Wissen sich zu behaupten vermag.“ Ein großes Wort. Ein Wort von unabsehbar weittragender Bedeutung. Denn wenn es ein solches exaktes Wissen von Jesu Christo gibt — und Harnack ist der Überzeugung, daß es ein solches gibt; denn er will ja die Grundzüge desselben feststellen —, dann steht die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte außer allem Zweifel. Es handelt sich dann nicht mehr um etwas, was würdig ist geglaubt zu werden, aber immerhin noch angefochten werden kann, sondern um etwas, was exakt gewußt wird und sich die Anerkennung, wo sie versagt werden sollte, erzwingen kann.

Als einzigen Weg und einziges Mittel, zu einem solchen exakten Wissen um die Person Jesu Christi zu kommen, bezeichnet Harnack die kritische Behandlung der geschichtlichen Überlieferung. „Auch die größte Gefahr, den eigenen Geist an die Stelle des gesuchten zu setzen“, könne „nur durch strenge Kritik abgewendet werden“.

Er erörtert zunächst die objektiven Schwierigkeiten bei der Behandlung der gestellten Aufgabe. Es sind ihrer nach seiner Angabe neun. 1. Jesus Christus selbst hat nichts Schriftliches hinterlassen, ein Umstand, der der „Authentie“ bestimmte Grenzen zieht.

2. In der Überlieferung über Jesus gehen die ursprünglichen Züge und die spätere Glaubensüberzeugung der Jünger oft ineinander über, so daß man an sehr vielen Stellen nur mit Wahrscheinlichkeiten rechnen kann. 3. Die messianische Zeitdogmatik und die alttestamentliche Weissagung haben mancherlei, wenn auch an Zahl und Erfolg nicht allzu bedeutende, Erübungen veranlaßt. 4. Das Zeitalter des religiösen Synkretismus, in dem Jesus auftrat, bringt allerlei Seltsamkeiten zuwege, wenn es auch anderseits für manche Probleme eine leichtere Erklärung bietet. Hier wird mit köstlicher Ironie „die vergleichende Mythologie“ und moderne Religionsgeschichte abgefertigt „die alles mit allem kausal verbindet, feste Zäune niederreißt, trennende Abgründe spielend überbrückt und aus oberflächlichen Äußerlichkeiten Kombinationen spinnt. Auf diese Weise kann man im Handumdrehen Christus zum Sonnengott oder zu irgend einem anderen Gott, die Maria zur großen Mutter, die zwölf Apostel zu den zwölf Monaten machen, sich bei der Geburts- geschichte an alle Göttergeburtsgeschichten zugleich oder an eine beliebige einzelne erinnern lassen, um der Taube willen bei der Taufe alle mythologischen Tauben einfangen, dem Esel bei dem Einzug in Jerusalem alle berühmten Esel beigeßellen und so mit dem Zauber- stab der „Religionsgeschichte“ jeden spontanen Zug glücklich beseitigen. In der Tat — alles in dieser Weise erklären, heißt alles beseitigen, und man wundert sich am Schluß nur noch darüber, daß einst, in grauester Vorzeit, den Menschen so viel eingefallen ist, den Späteren aber gar nicht mehr.“ Wer sagt da: Spottet seiner selbst, und weiß nicht, wie? 5. Die Evangelien sind als geschichtliche Quellen nur unter Erinnerung an ihren Hauptzweck, Glauben zu wecken, zu benützen. 6. Der ursprüngliche Text der Evangelien ist im 2. Jahrhundert mannigfach verändert worden, wenn auch verhältnismäßig wenig Fremdes eingedrungen ist und oft auf die Entscheidung der richtigen Lesart wenig ankommt. 7. Von Authentie im strengen Sinn kann bei den überlieferten Worten Jesu nicht die Rede sein, da sie aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt sind. 8. „Es ist allerdings ein leuchtender Beweis für die relative Treue unserer drei ersten Evangelien, daß der „Paulinismus“ ihnen kaum bemerkbare Züge aufgeprägt hat;“ aber man liest sie noch heute unwillkürlich unter dem Gesichtswinkel der Theologie des

Paulus. Dies dürfte jedoch mehr unter die subjektiven Schwierigkeiten zu rechnen sein. 9. Jene Zeit hatte die seltsame Methode, heilige Texte bald zu vergeistigen, bald die bildlichen Ausdrücke wörtlich zu nehmen.

Die subjektiven Schwierigkeiten liegen nach Harnack zumeist darin, daß die Erklärer sich die Fassung der Probleme nicht durch den Stoff selbst, sondern durch ihre Willkür diktieren lassen.

Die Schwierigkeiten seien groß, ließen aber doch Raum für die Grundzüge einer zuverlässigen Geschichte.

In der zweiten Vorlesung, die der kritischen Würdigung der Quellen gewidmet ist, legt Harnack, da die heidnischen Quellen Tacitus, Sueton, Plinius und Phlegon nichts besagen und die eine Stelle des Josephus unecht ist, das Hauptgewicht darauf, daß die Juden schlechterdings nie die geschichtliche Existenz Jesu bestritten hätten. „Ein Pastor Kalthoff in Bremen“ wird hier als „radikaler und geschichtlich nicht hinreichend gebildeter Geist“ abgetan. Aus der Zeit von Domitian bis Hadrian, 80—130, besäßen wir teils innerhalb teils außerhalb des Neuen Testaments mehr als zwei Duzend christliche Schriften, von denen Harnack sagt: „In fast allen diesen Schriften ist der Gottessohn, der erschienen ist und nun im Himmel thront, der Mittelpunkt. So gewiß er jetzt ein himmlisches Wesen ist, so gewiß war er auf Erden und hat unter den Menschen gewelt.“ In Parenthese: Woher kam doch dieser, wie Harnack an anderer Stelle sagt, in der ganzen Religionsgeschichte unerhörte Glaube, daß die, die mit Jesu gegessen und getrunken hatten, nun ihn als ein himmlisches Wesen verehrten?! Harnack fügt hinzu: „Wenn dieser Jesus überhaupt nicht existiert hätte, so müßte man die seltsamste Verschwörung gegen die Wahrheit annehmen; eine ganze Gesellschaft geheimnisvoller Personen müßte sich verabredet haben, die Welt zu betrügen, oder ein schaffender Dichter müßte in den toten Haufen messianischer, aus der Hoffnung erzeugter Legenden eine lebendige Seele gehaucht haben. Wo ist dieser Dichter, und wer sind die Ersten, die sich das einreden ließen?“ Aber wie? Kann man dasselbe, was Harnack hier von dem Glauben an die geschichtliche Existenz Jesu sagt, nicht auch von dem Glauben der Gemeinde an die göttliche Natur Jesu sagen? Warum erzählt doch die Überlieferung von Jakobus, dem

Bruder Jesu und Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem, nicht im mindesten, daß er „ein Wundertäter, ein Heiland, ein Prophet“ gewesen? Warum ging „die Verehrung der Gemeinde für die Verwandten Jesu nicht über das Maß einer gewissen Pietät“ hinaus? Warum „verschwindet auch die Mutter Jesu alsbald aus der Geschichte“? Warum war „die Verehrung Jesu etwas anderes als Heroendienst“?

In der kritischen Beurteilung dessen, was Paulus von der Person Jesu Christi bezeugt, erkennt Harnack zunächst die den Namen des Paulus tragenden Briefe, mit Ausnahme der Pastoralbriefe und des Hebräerbriefes, als echt an und erklärt dann: „Wir dürfen gewiß sein, daß das, was Paulus Tatsächliches von Jesus Christus berichtet,“ — „sich mit der ältesten Verkündigung gedeckt hat“. Er hebt folgendes hervor: den geschichtlichen Bericht über die Erscheinungen des Auferweckten in 1. Kor. 15, wobei übrigens vorsorglich bemerkt wird, Paulus bezeuge nur, daß Christus gesehen worden sei, nicht, daß er gesprochen, gegessen und getrunken habe mit seinen Jüngern; den ausführlichen geschichtlichen Bericht über die Einsetzung des Abendmahls in 1. Kor. 11, dessen Feierlichkeit und Ausführlichkeit nicht erlaube, sich ihm so skeptisch gegenüber zu stellen, wie man heute zu tun beliebe; seine Mitteilung über die Zeit des Kreuzestodes, über die Wahl der zwölf Jünger und über Jakobus, den Bruder des Herrn, über die Geburt Jesu von einem Weibe, über die Gesetzesbeobachtung und sittliche Gesetzgebung Jesu, über sein Leben in Niedrigkeit und Gehorsam, und schließlich einige Sprüche Jesu.

Wenn man, so wird in der dritten Vorlesung ausgeführt, alles zusammenfasse, was die nachpaulinischen christlichen Schriftsteller bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts und Paulus selbst von Jesus sage, so finde man die großen Züge des Charakterbildes Jesu, aber kein einzelnes Wunder, vor allem jedoch dies bezeugt: Gewiß ist, daß dieses Leben und diese Persönlichkeit so beschaffen waren, daß sie das Glaubensurteil begründeten: Dieser ist der Sohn Gottes und der Herr. Die Anerkennung der Messianität Jesu mußte nach Harnack nicht bloß bei Paulus, sondern überall diese Wirkung haben. Wo sich aber dieses Glaubensurteil feststellte, da mußte ein himmlisches goldenes Licht alle Überlieferung in eine höhere Sphäre

heben. „Ob das eine Illusion war, ob Sinn und Absicht Jesu dabei verfehlt wurde, oder ob das eine notwendige, ja beabsichtigte Folge gewesen, die sich aus seinem Selbstzeugnis ergeben mußte, vermögen wir hier nicht zu unterscheiden.“

Was die Evangelien betrifft, so wird von Harnack betont, daß augenscheinlich für ihre Verfasser „das Evangelium“ ganz wesentlich in dem Kreuzestod und der Auferstehung beschlossen sei und alles außerdem Mitgeteilte in gewissem Sinn nur als vorläufige Einleitung erscheine. Der Anfang der schriftlichen Fixierung von Sprüchen und Taten Jesu sei geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zu setzen, die freie Behandlung der Texte aber habe bis etwa 172 gereicht. Das Markusevangelium sei das älteste, noch vor der Zerstörung Jerusalems in Rom verfaßt, wirke als Ganzes nicht wie ein primäres Werk, gebe uns aber den sichersten Maßstab für das wirklich Geschichtliche in der Überlieferung von Jesu. Daß Matthäus ebenso wie Lukas auf ihn zurückgehe, gehöre zum Sichersten, was die Kritik ermittelt habe. Das Matthäusevangelium sei keine Übersetzung aus dem Hebräischen, auch nicht von Matthäus verfaßt, sondern eine sekundäre Kompilation, nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems abgefaßt, aber später mit Zusätzen versehen. Als Verfasser des wahrscheinlich zur Zeit Domitians geschriebenen dritten Evangeliums wird Lukas anerkannt, der ein großer Stilist und ein großer Historiker gewesen sei. Lukas überschreite durch Hinzufügung einiger jerusalemischer Geschichten den galiläischen Horizont des Markus und rücke damit dem Johannes näher, zu dem er auch sonst in mancher wichtigen Hinsicht den Übergang bilde.

Dies ist im wesentlichen der Inhalt der drei ersten Vorlesungen Harnacks. Leider ist in der weiteren Veröffentlichung eine Stockung eingetreten. Wir brauchen das aber für unseren Zweck nicht allzu sehr zu bedauern. Die von Harnack verheißene Feststellung der Grundzüge dessen, was wir von Jesu Christo wissen können, wird in den drei ersten Vorlesungen gegeben sein, da sie sich über alles verbreiten, was wir überhaupt an schriftlichen Berichten über die Person und Geschichte Jesu besitzen. Alles folgende wird wesentlich nur eine Detailierung des schon Gesagten bringen können. Wir können also, unbekümmert um das, was folgen wird, schon jetzt uns die Frage vorlegen: Ist das, was Harnack uns in dem Gesagten

bietet, geeignet, uns „ein exaktes Wissen“ von der Person Jesu Christi zu vermitteln, „ein Wissen, das durch die Art, wie es gewonnen ist, sich die Anerkennung zu erzwingen und sich gegen jedes andere vermeintliche Wissen zu behaupten vermag“?

Fassen wir die objektiven Schwierigkeiten ins Auge, die der gestellten Aufgabe in den Weg treten, so finden wir uns zu dem Eingeständnis gedrungen, daß sie trotz aller gegenteiligen Versicherungen Harnacks unüberwindlich sind. Sie liegen in geschichtlichen Tatsachen begründet. Und geschichtliche Tatsachen besitzen eine brutale Macht. Sie lassen sich durch keine Kritik und überhaupt durch keine Gewalt noch Kunst der Welt beseitigen.

Auch die subjektiven Schwierigkeiten, die sich darin konzentrieren, daß man den eigenen Geist an die Stelle des gesuchten setzt, halten wir aus psychologischen Gründen für unüberwindbar. Auch die strengste Kritik wird nie und nimmer einem Menschen die Kunst lehren, aus seiner eigenen Haut zu fahren.

Aus dem Umstand ferner, daß die Juden schlechterdings niemals die geschichtliche Existenz Jesu bestritten haben, läßt sich ein zwingender Beweis für die wirkliche Existenz Jesu ebensowenig erbringen, als umgekehrt die Nichtexistenz Gottes dadurch bewiesen werden kann, daß sein Dasein durch alle Jahrhunderte von Tausenden bestritten wird.

Und das konkrete Lebensbild Jesu, das uns durch Paulus und die Evangelisten überliefert ist, ist nach Harnack in den betreffenden Überlieferungen durch Glaubensurteile so übermalt, übergoldet und in eine höhere Sphäre gehoben, daß es keiner kritischen Kunst jemals gelingen wird, die ursprünglichen Züge wieder rein herauszustellen.

Wir finden hier nirgends einen Grund und Boden unter den Füßen, auf dem sich feste und sichere Schritte tun ließen. Beständig haben wir die Empfindung, auf einem Hänge- oder Schwebemoor zu wandeln, auf dem uns jeder Tritt vorwärts mit der Gefahr des Versinkens bedroht.


Aber selbst wenn es möglich wäre, von den geschichtlichen Vorgängen, aus denen sich das Leben Jesu zusammensetzt, alle menschlichen Zutaten zu entfernen, selbst dann würde es ein Ding der Unmöglichkeit bleiben, diese Vorgänge zu einem „exakten Wissen“

zu erheben, „das sich die Anerkennung erzwingen“ könnte. Der Historiker Harnack befindet sich in einem Grundirrtum über die Grenzen der Geschichtsschreibung, wenn er sich die Fähigkeit zutraut, von irgend einem historischen Ereignis „ein exaktes Wissen“ vermitteln zu können, „das sich die Anerkennung erzwingen“ könnte. Jedes exakte Wissen, das die Kraft in sich tragen soll, sich die Anerkennung zu erzwingen und sich gegen jedes andere vermeintliche Wissen zu behaupten, erheischt die Möglichkeit der augenblicklichen Probe, des jederzeitigen Experiments, der willkürlichen Reproduktion. Ohne diese beliebig ausführbare Probe, durch die der betreffende Vorgang sofort experimentell wiederholt werden kann, gibt es kein exaktes Wissen, das sich die Anerkennung erzwingen kann. Eine solche Wiederholung eines geschichtlichen Vorganges ist aber absolut ausgeschlossen, ist unmöglich und undenkbar. Geschichtliche Vorgänge können stets nur zu einem möglichst hohen Grad von Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit, niemals zu einem exakten Wissen, das sich die Anerkennung erzwingen kann, erhoben werden. Auch der heiligen Geschichte gegenüber werden wir es darum nie zu einem exakten Wissen, sondern stets nur zu einem Glauben bringen können, den diese Geschichte lediglich durch sich selbst erzeugt. Und Harnacks Versuch, für die Geschichte Jesu Grundzüge eines exakten Wissens aufzustellen, verurteilt sich von vornherein selbst als ein absolut unausführbares Unternehmen.

(Schluß folgt.)

A. Hollensteiner.

Eine Reform des Patenamts.

 Im „Jahrbuch für die evangelisch-lutherische Landeskirche Bayerns“ 1906 S. 1—15 hat Caspari einen (in erster Linie auf Nichttheologen berechneten) verdienstlichen Aufsatz über „Taufpaten und Taufname“ veröffentlicht, in dem nicht minder die geschichtlichen Rückblicke wie die Zeichnung der Zukunftsaufgaben von Bedeutung und aller Erwägung wert sind. Caspari meint: „In Anbetracht der Mißstände und Schäden könnte der Gedanke kommen, ob die Kirche nicht gut daran täte, von ihrem unzweifelhaften Rechte Gebrauch zu machen und das Paten-Institut aufzugeben“ (S. 14). Allein es heißt dann doch weiter: „Wir wollen es beibehalten in der Hoffnung, daß der Geist des Herrn diese überlieferte und ja leider zum großen Teil verweltlichte Form mit Leben erfüllt. Vielleicht gelingt es der Zukunft, mittels dieses Instituts Laienorgane zu schaffen, die, ohne Pfarrer und Lehrer zu sein, doch an dem kirchlichen und christlichen Erzieheramt sich beteiligen . . . Der Pate könnte ein individueller Erzieher zu persönlichem Christentum werden. Seine Tätigkeit würde auch durch christliche Eltern und Lehrer nicht überflüssig gemacht werden. Es ist ja eine nicht seltene Erfahrung, daß auf werdende Menschen andere Personen stärker einwirken als die Eltern, mit denen sie immer beisammen sind, und die Vorgesetzten in Kirche und Schule, denen sie gehorchen sollen, sie mögen wollen oder nicht. Ein solcher evangelischer Schutzheiliger könnte der Pate werden. Gegenwärtig ist keine Aussicht dazu, aber vielleicht kann es die Zukunft bringen. Dazu brauchen wir aber christliche Persönlichkeiten, und nur von da aus kann eine Besserung des Patenamtswesens eintreten“ usw. (S. 15).

Wer empfände nicht, daß hier ein hoffnungsfroher Optimismus und eine wehmütige Resignation in seltsamer Weise miteinander vermischt sind? Wer aber hätte nicht auch volles Verständnis für beides, wenn er darauf sieht, wie die Dinge wirklich liegen?

Uns haben seit vielen Jahren ähnliche Gedanken bewegt und viel zu schaffen gemacht. Sie bewegten sich theils in derselben Richtung wie die Casparis, theils auch in anderer. Vielleicht können sie eine Ergänzung zu dem, was Caspari a. a. O. ausgeführt hat, bieten. Wir meinen nämlich, daß die Frage doch noch etwas mehr Schwierigkeiten in sich birgt, und daß geschichtliche, grundsätzliche und praktische Erwägungen (unter Berücksichtigung einer fast zwanzigjährigen pfarramtlichen Praxis in Nord und Süd, in Ost und West) noch andere Gesichtspunkte an die Hand zu geben geeignet sind. Indes wollen wir uns im folgenden, damit die Hauptsache recht klar hervortrete, beschränken und weder die Taufnamen noch das Verhältnis von Paten zu Kindern aus anderen Kirchengemeinschaften und anderes, worauf Caspari den Blick lenkt, berücksichtigen. Wir wollen einzig das Paten-Institut als solches, genauer: das Patenamt ins Auge fassen und es nicht minder geschichtlich und grundsätzlich wie praktisch zu würdigen versuchen. —

1.

Der Ursprung der Taufpaten-Einrichtung liegt, wie so viele wichtige Fragen der alten Christenheit, völlig im Dunkeln. Der lateinische Name sponsor, der um 200 n. Chr.¹⁾ auftritt, läßt darauf schließen, daß, der so benannt wurde, eine „Bürgerschaft“ zu übernehmen hatte. Außerdem war die Bezeichnung fidei iussores im christlichen Altertum verbreitet, während patrinus erst von der Mitte des achten Jahrhunderts an auftritt. Es liegt nahe genug, daß in der ersten Zeit, solange „der Beweis des Geistes und der Kraft“ vorhanden, es keiner formellen Prüfung derer, die sich zur Taufe meldeten, bedurfte. Aber seitdem die Christenheit sich organisiert und Gemeindeämter eingeführt hatte, seitdem größere Scharen

¹⁾ Die älteste nachweisbare Belegstelle scheint Tertullian, de bapt. c. 18 zu sein.

sich zur Taufe drängten, seitdem es für den Täufer zur Unmöglichkeit wurde, jeden Täufling persönlich zu kennen und im Auge zu behalten, war eine irgendwie geartete Bürgschaft dafür notwendig, daß die Getauften auch auf dem Wege Christi blieben und der von ihnen empfangenen Taufe würdig lebten. Von kirchlichen Beamten, die Leben und Betragen der Katechumenen zu erkunden hatten, berichtet Origenes contra Celsum III 50 (Caspari S. 2).

Allerdings wurde die Taufe erst nach längerer Zeit des Unterrichts gewährt. Diese reichte hin, um die Würdigkeit des Täuflings kennen zu lernen. Die Kirche nahm es damit sehr genau. Dennoch war es damit nicht getan. Die Kirche war sich ihrer Verpflichtung wohl bewußt, daß sie auch die Getauften in guter Zucht zu erhalten hatte. Auch darin verfuhr sie ursprünglich recht streng. Wer eine Todsünde begangen hatte, wer in Götzendienst, Unzucht u. dgl. verfallen war, galt als aus der Kirche ausgeschlossen. Wir wissen, wie Rom mit seiner milderen Praxis erst sehr allmählich durchzudringen vermochte. Aber wer sollte es immer so genau wissen, ob jemand abtrünnig geworden war? Solange die Gemeinden übersehbar blieben, gaben Bischöfe, Älteste, Diakonen und Diaconissen, überhaupt die Gemeindeleiter acht. Je größer die Gemeinden wurden, um so mehr bedurften sie der Gehilfen in der Erfüllung dieser Aufgabe. Jeder Getaufte bedurfte seines sponsor, der für ihn bürgte, gelobte und versprach, daß der Taufe der nachfolgende Wandel entsprechen sollte. Wohl legten die Erwachsenen nach vollendetem Unterricht selbst ihr Taufgelübde ab: doch versahen die diensttuenden Diakonen oder Diaconissen Patenstelle. Aus Pseudobionys. de eccl., hierarch. 2 und Const. apost. III 16, wo verordnet wird, daß das männliche Geschlecht vom Diakonen, das weibliche von der Diaconisse zur Taufe geleitet werde, erhellt, daß der Pate mehrere Täuflinge hatte. An jener Stelle hören wir auch, wie der Heide sich einen „Eingeweihten“ (= Christen) erwählte, ihn hat die Aufsicht über ihn und sein ferneres Leben zu übernehmen und dann von ihm zum Bischof geführt wurde: dieser „Eingeweihte“ war und blieb dann der Pate (Caspari S. 3).

Es ist klar, daß ein Pate im genannten Sinn seit der Einbürgerung der Kindertaufe nicht mehr notwendig war. Hinter dem getauften Kinde standen die Eltern, welche sich für seine christliche

Erziehung verbürgten. In der That waren in der ersten Zeit, wie es naturgemäß war, die Eltern Paten ihrer Kinder. Das bezeugt z. B. Augustin als Regel.

Allein bei der Kindertaufe ward nun die Notwendigkeit einer Patenschaft anders begründet. Das liturgische Bedürfnis zunächst schien sie zu fordern. Während der Erwachsene bei der Taufe sich selber vertreten und für sich selber sprechen konnte, war dies bei dem unmündigen Kinde ausgeschlossen. Es mußte bei der Kindertaufe einer da sein, der für das Kind Rede und Antwort über Gegenwart und Zukunft stand. Ferner konnte der Erwachsene selber später, wo es in Frage kam, es für sich selber bezeugen, daß er getauft war, und mit Leichtigkeit die Zeugen für diese große Tatsache ausfindig machen. Das getaufte Kind dagegen mußte in der Lage sein, sich auf jemanden zu berufen, der bei seiner Taufe gegenwärtig gewesen sei, damit es in späteren Lebensjahren als getauft anerkannt würde. Unter beiderlei Gesichtspunkt war niemand zur Patenschaft geeigneter als die Eltern, von Gottes und von Rechts wegen.

Dieser Zustand war gewiß besser und preiswürdiger als der Zustand heutzutage, wo weit und breit in Abwesenheit der Eltern getauft wird, und die Eltern bei der Taufe ihrer Kinder gegenwärtig zu sein zum Teil geflissentlich, selbst ängstlich meiden. Wenn heutzutage gelegentlich, ob auch sehr selten, Eltern als Taufpaten angemeldet werden, so kommt mancher Geistliche in Verlegenheit, weil er jene altchristliche Ordnung nicht kennt. Mancher fromme Christ aber nimmt Anstoß und schilt auf dieses ungewöhnliche, ungebührliche Verfahren, ohne zu wissen, daß diese Weise, wenn man so will, altkirchlich und gut evangelisch ist, während die übliche Weise recht eigentlich „katholisch“ mit allen Licht- und Schattenseiten ist.

Es war nicht mehr als selbstverständlich, daß eben die Eltern als Eltern für die christliche Erziehung ihres Kindes in der Taufe sich verpflichteten. Augustin hat gerade die Eltern, mindestens aber sie in erster Linie im Auge, wenn er verlangt, daß die Paten den Täufling als Elemente des christlichen Glaubens das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntnis lehren, ihm auch das Vorbild christlichen Wandels und der Treue gegen die Kirche geben

sollten. Spätere haben das oft wiederholt und auf die nicht verwandten Paten einfach übertragen, was ursprünglich für die Eltern-Paten angeordnet und für diese allerdings selbstverständlich war. Solche Erinnerungen kehren daher im ganzen Mittelalter wieder.

Daß in erster Linie die Eltern seit alters Taufpaten waren, das helfen mancherlei spätere Namen für Taufpaten an ihrem Teil bezeugen. So *compadres* = Mitväter, *propadres* = stellvertretende Väter, *patres spirituales* = geistliche Väter, und daselbe von den weiblichen Paten als Müttern: *commatres*, *promatres*, *matres spirituales*. Vor allem aber erweist es aufs deutlichste der gegenwärtige Sprachgebrauch selber, da „Pate“ nichts anderes als das verkürzte und verderbte Wort für das lateinische *pater* = Vater ist. Namen wie Götzel, Götten, selbst (Ge)vatter haben von Haus aus keinen anderen Sinn.

Ausdrücklich wird ferner in der alten Kirche mehr als einmal geltend gemacht, daß gerade die Eltern, weil sie dem Kinde zur Geburt verholfen hätten, es nun auch zur Wiedergeburt zu führen schuldig seien. Ein vortrefflicher, eigentlich selbstverständlicher und jedenfalls gut christlicher und evangelischer Gedanke!

Erst 813 auf dem Konzil zu Mainz ist die Patenschaft der Eltern verboten worden. Im römischen Katechismus ist dieses Verbot durch den sonderbaren, echt katholischen Hinweis begründet, daß der Unterschied zwischen natürlicher und geistlicher Erziehung recht deutlich hervortreten solle. Als ob christliche Eltern ihren Kindern der Regel nach nur eine „natürliche“, die Paten aber im Gegensatz zu ihnen den Kindern eine „geistliche“ Erziehung angedeihen ließen!

2.

Wie kam es aber nun, daß die nächsten und natürlichsten Vertreter des Kindes bei der Taufe, die Eltern, ihre Stelle verloren?

Es kam öfter vor, daß die Eltern, vor allem der Vater, frühzeitig starb. Oder er war bei der Taufe seines Kindes bereits hochbetagt, und voraussichtlich sein Ende nahe. Auch konnte die Erfahrung nicht ausbleiben, daß manche Eltern — vielleicht die Mehrzahl der Eltern, es ist ja heutzutage auch nicht anders — das Werk der Erziehung und nun gar der christlichen, kirchlichen

Erziehung schlecht verstanden. Das alles mußte die Erwägung nahelegen, ob nicht außer den Eltern und neben den Eltern lieber auch noch andere Christen in ein persönliches Verhältniß zu dem Kinde zu setzen geboten, mindestens zweckmäßig sei. So finden wir's in der That schon zu Augustins Zeiten (s. o. S. 443) und nicht minder vor ihm, daß auch andere Personen die Patenstelle bei der Taufe der Kinder einnahmen, obwohl die Eltern als Paten zu nehmen das Gewöhnliche war. Sklaven wurden von ihren Herren, ausge-setzte Kinder von gottgeweihten Jungfrauen zur Taufe gebracht, de bapt. c. Don. IV 24 n. 31.

Doch alle diese Erwägungen reichen nicht aus, um den Wandel in der Handhabung der Taufpatenpraxis verständlich zu machen. Der entscheidende Grund liegt viel tiefer, nämlich in der seit Augustin in der Kirche mehr und mehr aufkommenden Hochschätzung des jungfräulichen Standes und der damit Hand in Hand gehenden Verachtung des Ehestandes. Wo Mönche und Nonnen das Ideal des christlichen Lebens darstellten und der Ehestand als nicht viel mehr denn traurige Notwendigkeit galt, als Mittel vor allem, der Geistlichkeit sowohl im Priester- als im Mönchs- und Nonnenstande den erforderlichen Nachwuchs zu liefern, wo die Entstehung des Menschen als solche aus sündhafter (wenn auch vergebbarer) Lust abgeleitet wurde: da mußten notwendig die Eltern als solche mehr oder weniger ungeeignet sein, so wie sich's gebührt, für ihre Kinder und deren christliche Erziehung zu sorgen. Das war nimmermehr die rechte Verwandtschaft, diejenige von Fleisch und Blut: sie war natürlich, weltlich, ungöttlich. Eine rechte Verwandtschaft, die vor den Augen Gottes bestehen konnte, durfte mit natürlichen, menschhaften, sündigen Akten nichts zu tun haben. Sie mußte fern von allem Fleischlichen, sie mußte geistlicher Art sein.

Daraus ist es zu erklären, daß seit der Zeit bald nach 500 der Gedanke einer geistlichen Verwandtschaft auftaucht, die, anders als die leibliche und ihr entgegengesetzt, zwischen den Täuflingen und ihren für sie eigens erwählten Paten bestehe. Alle für diese gebrauchten Ausdrücke weisen darauf hin, daß sie den Eltern gleichgestellt, eigentlich ihnen übergeordnet wurden. Die Taufe wurde ja seit dem Neuen Testament als Wiedergeburt bezeichnet. Nun, so hatten eben die Paten dieses Amt, den Täuflingen zur Wiedergeburt

zu verhelfen. Daher sagte man von ihnen: sie trügen die geistlich neugeborenen Kinder auf den Händen, hielten sie über der Taufe, hoben sie aus der Taufe, sie seien ihre geistlichen Väter und Mütter, seien Mitväter und Mitmütter usw. Wie ernst und wichtig, oder vielmehr wie äußerlich und naturhaft dann wieder auch diese sogenannte „geistliche“¹⁾ Verwandtschaft gefaßt wurde, sieht man aus den Folgerungen, die aus dieser Auffassungsweise gezogen wurden. Die geistliche Verwandtschaft galt vor allem als Ehehindernis, zunächst zwischen dem Paten und dem Täufling, dann aber auch zwischen dem Paten und dessen Eltern. So hat es bereits Justinian gesetzlich festgelegt. Die trullanische Synode (692) ging darüber hinaus und bezeichnete eine derartige Ehe als Unzucht, als die sie auch bestraft werden sollte. Das gilt noch heute, wie der römische Katechismus ausweist, als rechtgläubige katholische Lehre. Und es ist nichts als eine Folgerung, die in der gleichen Richtung liegt, wenn auch die Ehe zwischen Täufer und Täufling derselben Beurteilung unterliegt.

Daß in der Tat die Stellung der katholischen Kirche zum jungfräulichen und zum Ehestande den Ausschlag gab in der allmählichen, aber zielbewußten und endgültigen Verdrängung der Eltern aus der Patenstellung, wird noch durch eine andere Tatsache, die auf demselben Gebiet liegt, grell beleuchtet, ja erhärtet. Was lag von Anfang an näher, wenn nicht die Eltern Paten sein sollten oder nicht waren, als daß die kirchlichen Beamten, die geborenen Vertreter der Christengemeinde, sich für die christliche und kirchliche Erziehung verbürgten, Paten wurden? In der Tat treffen wir in der alten Kirche außer den Eltern häufig Diakonen, Diakonissen, beamtete Witwen und „heilige“ Jungfrauen, Priester, Mönche und Nonnen als Paten an (s. o. S. 442). Allein es mußte dem Geist der katholischen Kirche als ungehörig erscheinen, wenn solche geweihten und geistlichen Personen in Verwandtschaft mit gewöhnlichen Sterblichen, selbst in „geistliche“ Verwandtschaft, die in Wahrheit doch — widerspruchsvoll genug — eine natürliche war (s. o.), gerieten. Es war daher nur folgerichtig, wenn etwa seit dem Jahre 600 auch

¹⁾ Zuerst erwähnt im Codex Justin. I 5, 4; nicht erst bei Walafrid Strabo (Caspari S. 4).

allen jenen Christen erster Ordnung (im Sinn der päpstlichen Kirche) die taufpatenschaftliche Beziehung zu Christen zweiter Ordnung oder gewöhnlicher Art verboten wurde. Die übrigen wohl als solche vermuteten Gründe des Verbots, etwa die Sorge, daß sie mit Weltlichem und Irdischem in zu enge Beziehung kämen, oder daß sie dadurch etwas von dem ihnen eigenen Charakter als „Büßer“ verlieren, sind jenem eigentlichen Grunde gegenüber untergeordnet oder doch ungenau.

3.

Solange und wo die Eltern Patenstelle vertraten, kam in erster Linie und wesentlich der Vater als der rechtliche und in jeder Weise vollgenügende Vertreter des Täuflings in Betracht. Wo die Eltern nicht Paten waren, konnte sinngemäß zunächst nur ein Pate sich für das Kind verpflichten. Eine Mehrzahl von Vätern oder Müttern, wenn auch geistlicher Art, ist ein Widerspruch in sich selbst. So war es also schon vor der Zeit der Einführung der Kindertaufe naturgemäß vollkommen genügend, daß ein Christ den aufzunehmenden Katechumenen seinem Bischof empfahl und bei seiner Taufe sich für ihn verpflichtete. So ist's ursprünglich auch gehalten worden. Wo die Taufe, wie es die älteste christliche Sitte erheischte, durch regelrechtes Untertauchen des ganzen Körpers geschah, konnte für männliche Täuflinge nur ein männlicher, für weibliche nur ein weiblicher Pate in Betracht kommen. Ähnlich scheint's auch bei der Kindertaufe zunächst geblieben zu sein.

Erst seit der Mitte des fünften Jahrhunderts stoßen wir auf ausdrückliche Verbote, mehr als einen Paten bei der Taufe zuzuziehen. Papst Leo I. z. B. verbot, daß mehr als ein Pate zu einem Kinde erwählt würde.¹⁾ Allein er drang damit nicht durch. Daraus ergibt sich, daß bis dahin ein Pate das Gewöhnliche war, und damals die Sitte eben aufgekomen war, mehrere zu nehmen. In dem Begriff des Paten liegt es, daß einer als solcher selbst für mehrere Kinder (wie es zu allen Zeiten ebenfalls vorkam) genügte, mindestens weder für die Taufe noch für die Zukunft des Kindes ein zweiter erforderlich war. Wendet man

¹⁾ Angeführt z. B. Gratian, de consecr. virt. IV 101.

dagegen ein, daß, wenn ein Pate gestorben war, von mehreren wenigstens einer oder einige noch am Leben blieben, so muß man darauf erwidern, daß ebensogut alle Paten sterben konnten, solange das Kind ihrer Fürsorge noch bedurfte. Jedenfalls hat es die Kirche mehrere, etwa drei Jahrhunderte, durchgesetzt, daß nur ein Pate den Täufling aus der Taufe hob. Für richtig hat sie es auch später gehalten, nur daß sie nicht mehr die Macht und vielleicht (mit infolge davon) auch nicht mehr den guten Willen hatte, es durchzuführen.

Wir haben zu wenig Nachrichten über die Zahl der Taufpaten, um eine auch nur ungefähre Statistik versuchen zu dürfen. Wir wissen etwa von besonderen Einzelfällen, so, daß Philipp, Sohn Ludwigs VII., Königs von Frankreich, drei männliche und drei weibliche Paten hatte. Aber daß mehr als ein Taufpate damals längst üblich war, daß dann diese Zahl je länger je mehr überschritten wurde, das sehen wir aus einer Reihe von kirchlichen Verordnungen namentlich aus dem dreizehnten Jahrhundert, die nicht mehr als zwei, drei, vier Paten gestatten wollten. Das große Konzil der Reformationzeit aber, das tridentinische, kehrte wieder mit allem Ernst zur altkirchlichen Ordnung zurück, daß also nur ein Taufpate zulässig sei, allenfalls (den Eltern des Kindes entsprechend) zwei verschiedenen Geschlechts. Die praktische, allgemein einleuchtende Begründung, die es dafür bietet, daß nicht die Zahl der geistlichen Verwandtschaften allzusehr vermehrt und damit allzuviele Ehehindernisse geschaffen würden, braucht die Tatsache nicht hinsfällg zu machen, daß hier wirklich eine Reform, ein Rückgang auf die altkirchliche Sitte vorliegt und von der Versammlung so gemeint war. Das muß erst recht von dem volkstümlichen Grunde gelten, der im römischen Katechismus angeführt wird, daß nämlich der christliche Unterricht, der Pflicht der Paten war, nicht durch eine Mehrzahl derselben die Einheitlichkeit verlöre und dadurch stark geschädigt werden soll. Jedenfalls sprachen auch hier, wie schon für die mittelalterliche Kirche in ihren Bemühungen, die Zahl der Paten einzuschränken, äußere Gründe stark mit. So hören wir gelegentlich, daß Kinder ungetauft sterben mußten, weil man keinen Paten für sie hatte erlangen können: und zwar darum nicht, weil die Personen, die dazu ins Auge gefaßt waren, wegen

der mit der Patenschaft verbundenen Kosten die Annahme verweigerten. Infolge davon findet sich auch das Gebot, dem Täufling nicht mehr als Taufkleid und Taufkerze zu schenken: für Zuwiderhandlungen wurde Kirchenstrafe angedroht.

4.

Die Kirche der Reformation hat auch die Einrichtung der Taufpatenschaft geprüft und, was an ihr unevangelisch schien, abzutun angefangen. Von geistlichen Verwandtschaften und dadurch entstandenen Ehehindernissen ließ sie natürlich nichts gelten. Die Bestimmungen über die Würdigkeit der Paten wurden verschärft. Nicht nur Heiden und Juden, nicht vollberechtigte Gemeindeglieder, Geistesfranke, Unwissende, Ungläubige, wie auch die päpstliche Kirche es wollte, sollten ausgeschlossen sein, sondern es sollten ausdrücklich nur gläubige, fromme, ehrbare Leute zu Paten erwählt, Gottlose oder Verächter von Wort und Sakrament zurückgewiesen werden. Die Bestimmungen über Auswahl der Paten wurden in der Periode des Orthodoxyismus und des wachsenden konfessionellen Gegensatzes immer schärfer: selbst Calvinisten wurden gleichwie Papisten ausgeschlossen, Katholiken dagegen nur von wenigen Kirchenordnungen zugelassen, manchmal nur zeitweise, während andere wenigstens weitherzige Katholiken, sofern sie die evangelische Kirche, die evangelische Taufe und das evangelische Abendmahl anerkannten, als Paten gestatteten.

Seit der Reformation sind die Ordnungen und Bräuche, die Lehren und Auffassungen auch auf dem Gebiet der Taufpatenschaft so zahlreich geworden wie auf anderen Gebieten. Jede Landeskirche, jede Gegend geht ihren eigenen Weg. Es lohnt nicht auf alle Unterschiede einzugehen, nicht einmal sie aufzuzählen. Viel wichtiger ist zunächst, das, was allgemein und übereinstimmend in der Kirche der Reformation anerkannt wird, den gemeinsamen Besitz in der Lehre und Praxis von der Taufpatenschaft festzustellen. Den Taufpaten wird die Aufgabe zugewiesen:

1. Zeugen des Vollzugs der Taufe zu sein: dies hat in einer Zeit, wo es noch keine Kirchenbücher gab (bei Zwingli finden wir die ersten Anfänge dazu, doch vergehen Jahrhunderte, ehe sie überall eingeführt sind), in der That eine wesentliche Bedeutung und vertritt die Stelle einer Urkunde;

2. in der Taufe als Vertreter der Eltern¹⁾ das Kind zu Christo zu bringen, für es zu beten, für es dem Teufel zu entsagen und den christlichen Glauben zu bekennen, für es zu bürgen, daß es die in der Taufe übernommenen Pflichten auch wirklich erfülle;

3. nach der Taufe als geistliche Eltern das Kind sein Leben lang an die Taufe und die mit ihr übernommenen Pflichten zu erinnern und für seine christliche Erziehung einzutreten, letzteres besonders, wenn die Eltern vor Vollendung des Erziehungswerkes sterben sollten.

Ist dies die wesentliche Aufgabe der Paten, so ist damit doch noch keineswegs die spezifisch-evangelische Auffassung von Taufpaten und Taufpatenschaft erschöpft. Faßt man alles, was hin und her in evangelischen Kirchenordnungen und Kirchen älterer und neuerer Zeit, von Theologen und praktischen Geistlichen gelehrt worden ist, zusammen, so läßt sich der Durchschnitt etwa, wie folgt, zusammenfassen: Der Pate ist Vertreter

1. des Täuflings. Nicht in dem Sinne, daß er für ihn stellvertretend glaube: denn das Kind selbst hat Glauben, wenn auch Kindererglauben, aber doch Glauben, der für den gesegneten Empfang der Taufe genügt; sondern der Pate spricht für das Kind und bekennet den Glauben, den das Kind hat, oder vielmehr: das Kind bekennet seinen Glauben durch den Mund des Paten. Auf die unevangelische und unbiblische Auffassung vom Glauben, wie sie hier nach mehreren Richtungen hin vorliegt, sei nur beiläufig hingewiesen. Die Paten vertreten ferner das Kind in dem Sinne der Verpflichtung für die Zukunft, daß sie ihrerseits sorgen wollen, daß das Kind diesen bei der Taufe bekannten Glauben auch mit seinem eigenen Munde einst bekenne;

2. der Kirche oder der Christengemeinde. In ihrem Namen d. h. an ihrer Statt und in ihrem Auftrag sorgen die Paten dafür, daß das Kind zur Taufe gebracht werde; achten sie darauf, daß die

¹⁾ Wenn sich so merkwürdige Sachen finden wie die, daß die sächsische Agende 1555 eine Ansprache an die Gebattern, daß sie die Kinder christlich unterweisen sollen, anordnet und dabei auf die Eltern gar nicht rechnet, so ist gewiß vorausgesetzt, daß die Eltern, als selbstverständlich in erster Linie verpflichtet, weggelassen sind (Caspari S. 11). Immerhin ist diese Weglassung charakteristisch und nur als Erbe des Mittelalters ganz verständlich.

christliche Taufe in rechter Weise, d. h. nach der Einsetzung des Herrn Jesus und dem Brauch der Kirche geschehe; versprechen und verbürgen sie, daß christliche Erziehung, genauer: Unterricht in Gottes Wort (Matth. 28, 19) dem Täufling zuteil werde;

3. der Eltern, weil diese alles, was unter 1. und 2. genannt ist, in erster Linie zu tun berufen sind.

Daß dies alles bis auf den heutigen Tag die in der evangelischen Kirche auf dem Papier gültige und von einigen wenigen hochstehenden Christen auch ganz ernst genommene und mit möglichster Treue erfüllte Ordnung für Taufpaten sei, wer wüßte das nicht? —

(Schluß folgt.)

Julius Boehmer.

Jesus und Paulus.¹⁾

Man darf wohl ohne Übertreibung sagen, daß unter den mancherlei Fragen, welche die Gegenwart brennende zu nennen pflegt, zuletzt die Frage nach dem Verhältnis von Jesus und Paulus als die entscheidende sich erweisen wird. Für das Christentum ist eben charakteristisch, daß es auf Grund geschichtlicher Offenbarung gegenwärtige Gottesgemeinschaft sein will, daher ist es mit seinem innersten Wesen an allen Untersuchungen über seine geschichtlichen Grundlagen aufs lebhafteste interessiert. Um deswillen dürfen und wollen wir auf der einen Seite uns durchaus darüber freuen, daß das stärker erwachte geschichtliche Interesse auch einer erneuten Durchforschung der geschichtlichen Grundlagen unseres Glaubens zugute gekommen ist, auf der anderen Seite aber ergibt sich auch, daß geradezu das kirchliche Verständnis des Wesens des Christentums überall da bedroht ist, wo das kirchliche Verständnis der geschichtlichen Offenbarung bedroht wird.

Der populären Betrachtungsweise ist es freilich noch wenig geläufig, auf geschichtlichem Boden zuletzt die Entscheidung über Recht oder Unrecht des kirchlichen Verständnisses vom Christentum zu suchen. Man glaubt hier etwa dieses Verständnis noch immer am stärksten durch die Naturwissenschaften bedroht. In Wirklichkeit aber braucht aller theoretische Widerspruch gegen das Wesen des

¹⁾ Der nachfolgende Stoff ist zunächst für zwei Lehrkurse in Hannover und Minden bearbeitet. — Für die Literatur mag neben dem, was nachher genannt wird, sogleich hier auf die umfassende Untersuchung von Feine, Jesus Christus und Paulus 1902 verwiesen sein.

Christentums uns so lange wenig zu beunruhigen, als wir noch guten Grund haben, der Geschichtlichkeit der Tatsachen, welche unseren Glauben tragen, gewiß zu sein. Möchte immerhin die Unmöglichkeit eines Wunders aufs eingehendste uns bewiesen werden, was machte es aus, wenn wir guten geschichtlichen Grund haben, auch nur das eine Wunder der Auferstehung Jesu für Wirklichkeit zu halten. Umgekehrt aber wäre mit allem Nachweis der Möglichkeit eines Wunders nichts geholfen, wenn wir an der geschichtlichen Wirklichkeit der Wunder verzweifeln müßten. Mit anderen Worten, der Glaube vermag nicht Tatsachen selbst zu produzieren, er lebt vielmehr allein durch die Tatsachen, die ihm als geschichtliche Wirklichkeit bezeugt werden.

Nun ist man ja gegenwärtig weithin bereit zuzugeben, daß die kirchliche Verkündigung nicht mit Unrecht auf Pauli Zeugnis sich beruft, um so bestimmter aber ist man zu urteilen geneigt, daß die Verkündigung Pauli zu dem Selbstzeugnis Jesu in Widerspruch steht. Das Urteil über die Bedeutung des Apostels Paulus ist ein völlig anderes geworden; während die Reformation vor allem in ihm den verständnisvollen Interpreten der Heilsabsicht Jesu sah, urteilen weite Kreise heute, daß er gerade die Absicht Jesu verderbt habe.

Auch diese Anschauung hat schon eine gewisse Geschichte hinter sich.¹⁾ Bereits Renan forderte die Beseitigung Pauli. Viel ernster sind selbstverständlich auch an diesem Punkt die Anregungen einzuschätzen, welche von Baur und seiner Schule ausgingen, anderseits aber waren sie so sehr durch ihre philosophischen Voraussetzungen bedingt, daß begreiflicherweise die fortschreitende geschichtliche Untersuchung des einzelnen notwendig von selbst zu vielfachen Korrekturen führen mußte. Jedenfalls sind gewiß viel direktere Nachwirkungen von Lagarde ausgegangen. (Vgl. bes. Deutsche Schriften, Gesamtausgabe 1886, S. 69 ff.) Nach ihm hat Jesus mit seinen Jüngern Unglück gehabt, nur Petrus und Johannes haben eine große Bedeutung erlangt. Aber die gigantischen Übertreibungen des Johannes sind Lagarde ein Beweis, wie wenig auch er Jesum wirklich verstanden hat. Ungleich schärfer urteilt er noch über Paulus. Wenn dieser

¹⁾ Vgl. Heinrici, Jesus und Paulus, N. S. Kirchenblatt 1895 S. 765 f. Feine a. a. O. S. 2 f.

Apostel Wert darauf legt, sein Evangelium nicht von Menschen empfangen zu haben, so heißt das für Lagarde nichts anderes, als daß alles, was Paulus von Jesus und dem Evangelium sagt, kein Gewicht der Zuverlässigkeit hat. Er ist eben immer ein Unberufener geblieben. Und diesem Mann verdanken wir nun, daß er mit seiner Übertreibung der Sünde uns zugleich die jüdische Opfertheorie und alles, was damit zusammenhängt, ins Haus gebracht hat, nur um Jesu Tod und Auferstehung in seinem Sinn deuten zu können.

Das sind Urteile, denen gegenüber die neueren Aufstellungen noch verhältnismäßig vorsichtig erscheinen. Auf einzelnes wird ja noch hinzuweisen Gelegenheit sein; ich beschränke mich hier darauf, nur Wernle und Brede zu nennen. Von beiden ist Wernle¹⁾ der gemäßigte, er kann gelegentlich sogar anerkennen, daß Paulus Jesus besser verstanden hat, als alle seine Vorgänger (S. 102). Mit einem solchen Urteil kontrastiert aber dann eigentümlich das andere Urteil, daß die paulinische Theologie eine völlig neue Erscheinung sei, die auch nicht aus Jesu Predigt abgeleitet werden könne (S. 153). Und Wernle tadelt Paulus hart, daß er alle anderen Lichter ausgelöscht habe, nur um das eine Licht Jesus recht leuchten zu lassen (S. 172), und er findet es tief bedauerlich, daß Paulus geradezu alle anderen Tatsachen des Lebens Jesu seinem Tod und seiner Auferstehung geopfert habe (S. 131). Schärfer noch urteilt Brede.²⁾ Nach ihm ist Paulus viel weiter von Jesus entfernt, als dieser von den edelsten Gestalten der jüdischen Frömmigkeit sich unterscheidet, und er ist als der zweite Stifter des Christentums zu betrachten (S. 104). Noch beherrschen derartige Urteile keineswegs die Situation, vielmehr haben Gelehrte, wie Harnack und Wellhausen, noch völlig anders über das Verhältnis von Paulus zu Jesus geurteilt, aber unleugbar haben jene Stimmen, wie wir sie eben kennen lernten, augenblicklich die starke Zuversicht, daß ihnen die Zukunft gehöre und daß sie allein konsequent seien. Und vielleicht haben sie in dem letzten Urteil nicht so unrecht.

Dann aber leuchtet ein, bis zu welchem Maß die kirchliche Verkündigung gegenwärtig zu einer neuen Selbstbesinnung darüber

¹⁾ Vgl. bes. die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. 1904.

²⁾ Vgl. bes. Paulus 1905 (Religionsgesch. Volksbücher).

Anlaß hat, ob sie wirklich an ihrem Verständnis des Evangeliums festhalten dürfe. Indes sollen die nachfolgenden Erörterungen keineswegs nur unter diesem Gesichtspunkt stehen, vielmehr bedauert ihr Verfasser, daß mit Rücksicht auf die ganze Situation der apologetische Gesichtspunkt stärker vorwalten muß, als ihm selbst lieb ist. Denn an sich bedeutet es, ganz abgesehen von diesem Tagesinteresse, eins der interessantesten Probleme, wie aus der Predigt Jesu die Verkündigung des Paulus geworden ist. Soll das aber hier in der Kürze darzustellen versucht werden, dann wird es das naturgemäße sein, zuerst die Grundgedanken der Predigt Jesu zu skizzieren, dann die paulinische Verkündigung gegenüber zu stellen und endlich das Verhältnis zwischen beiden zu untersuchen. Nur wird sich dabei schon im Interesse der Kürze nicht vermeiden lassen, bereits bei der Darstellung Jesu gelegentlich auf die paulinische Verkündigung voraus zu blicken.

Nur zweierlei mag dann im voraus noch bemerkt sein. Einmal, daß das Nachfolgende im wesentlichen auf das synoptische Zeugnis sich beschränkt. Der Verfasser ist zwar von der Authentie des Johannesevangeliums überzeugt und ist auch der Meinung, daß dieselbe bei der Darstellung der Verkündigung Jesu mehr zu Worte kommen müßte, als es vielfach geschieht, aber anderseits kann ja nicht zweifelhaft sein, daß eine Untersuchung, die zu wirklicher Verständigung helfen möchte, im gegenwärtigen Augenblick zunächst bei der synoptischen Verkündigung einzusetzen hat.

Schon hier bleiben ja hinsichtlich der Authentie des einzelnen Fragen genug übrig, die auf den nachfolgenden Blättern nur zum Teil gestreift werden können. Sodann mag ausdrücklich darauf hingewiesen sein, daß die Fragestellung Jesus und Paulus einen gewissen Doppelsinn in sich schließt. Die Frage kann darauf hinausgeführt werden, ob Paulus der tatsächlichen Erscheinung Jesu gerecht geworden ist, sie kann aber auch so verstanden werden, daß die Verkündigung Jesu mit der Verkündigung Pauli zusammengestellt werden soll. Beides wird vielfach nicht scharf genug auseinander gehalten, und man scheint dabei nicht selten der Meinung zu sein, als ob mit der zweiten Frage auch über die erste ohne weiteres entschieden sei. In Wirklichkeit muß ja von vornherein die Möglichkeit einleuchten, daß die Verkündigung beide Male in

der That verschieden sich gestalte und dabei doch die paulinische Verkündigung der tatsächlichen Erscheinung und Absicht Jesu gerecht werde. Offenbar hängt nun das eigentliche Interesse an diesem Punkt; um über ihn Klarheit zu schaffen, wird es sich aber empfehlen, die andere Fragestellung aufzunehmen, wie die Verkündigung Pauli zu der Predigt Jesu sich verhalte.

I.

Fragen wir demnach zuerst, was der zentrale Inhalt der Verkündigung Jesu sei, so wird es sich empfehlen, zunächst einmal die wichtigsten Gedankenreihen einfach nebeneinander zu stellen, welche für die Frage nach der letzten Absicht Jesu in Betracht kommen könnten. Die Darstellung erhält dadurch freilich notwendig etwas Umständliches, und es wäre eine viel dankbarere Aufgabe, sogleich die Predigt Jesu von einem einheitlichen Zentralgedanken aus zu entfalten. Aber nur so scheint sichergestellt werden zu können, daß nicht ein Gedanke willkürlich als der entscheidende herausgegriffen werde, sondern durch Abwägung der verschiedenen Möglichkeiten wirklich der innere Einheitspunkt der Predigt Jesu heraustrete. Das Verfahren setzt aber offenbar einerseits voraus, daß in der Verkündigung Jesu wirklich verschiedene Gedankenkreise nebeneinander hergehen, die gelegentlich auch als direkte Antinomien einander gegenüber treten; anderseits wird ebenso festgehalten, daß die Predigt Jesu zuletzt notwendig ebenso tatsächlich eine innere Einheit haben muß, wie Jesu Berufswirken von einer einheitlichen, letzten Absicht getragen ist. Die Anschauung, welche man uns neuerdings zugemutet hat, als ob gerade in dem Unbewußten seines ganzen Wirkens ein Stück seiner Größe stecke, vermögen wir nicht mitzumachen. Auf den ersten Blick könnten aber besonders vier Gedankenreihen als zentrale in der Predigt Jesu erscheinen: das Zeugnis von Gott als dem Vater, die Forderung einer besseren Gerechtigkeit, die Predigt vom Reich Gottes und endlich das Selbstzeugnis Jesu von seiner Person und seinem Beruf.

Ich beginne mit der ersten Gedankenreihe, dem Zeugnis von Gott als dem Vater. Gerade dieses Zeugnis ist ja in neueren Darstellungen besonders bevorzugt und man hat vielfach in ihm das eigentlich Charakteristische für die Verkündigung Jesu gefunden.

Näher meint man das so, daß man bereits an diesem Punkt einen Gegensatz zwischen der Verkündigung Jesu und dem paulinischen Evangelium zu entdecken glaubt. Man spricht etwa von einer ungeheuren Verengung, die Paulus vollzogen habe. Für Paulus sei Gott zunächst nur Vater Jesu Christi und allein als solcher der Vater der an Christum Glaubenden. Jesus kenne keinerlei solche Beschränkung, für ihn sei Gott der Vater aller Menschen. Im einzelnen nüzanzieren sich selbstverständlich auch hier die Anschauungen, gemeinsam aber ist die Überzeugung, daß innerhalb des Glaubens an Gott den Vater, wie Jesus ihn meint, für einen Glauben an ihn kein Platz sei. Man urteilt also nicht etwa bloß, daß Jesus tatsächlich nicht den Glauben an Gott als Vater von dem Glauben an ihn abhängig gemacht habe, — inwieweit ein solches Urteil richtig wäre, wird die nachfolgende Darstellung selbst erkennen lassen — man behauptet vielmehr, daß die Weise, wie Jesus Gott als Vater verkündige, den Glauben an ihn geradezu ausschließe. Sachlich kommt darauf doch auch das vielbesprochene Wort Harnacks hinaus, daß in das Evangelium, wie Jesus es verkündigt habe, nicht der Sohn, sondern nur der Vater hineingehöre. Man hat in der Beurteilung dieses Satzes vielfach zu Unrecht übersehen, daß Harnack damit zunächst lediglich ein geschichtliches Urteil aussprechen will, aber dieses Urteil ergeht nun allerdings nicht bloß dahin, daß Jesus tatsächlich in das Evangelium sich nicht hineingestellt habe, sondern es spricht die bestimmte Behauptung aus, Jesus gehöre nicht in dies Evangelium.

Man beruft sich dafür besonders auf die Gleichnisse Jesu; der Zöllner im Tempel, der Samariter, welcher von Israel verachtet wird und doch Gottes Wohlgefallen hat, der verlorene Sohn, der von dem Vater Verzeihung empfängt, das seien die Paradigmen Jesu. Insbesondere wird man nicht müde, immer wieder auf Luk. 15 hinzuweisen. Indem dort die des Verzeihens frohe Vaterliebe geschildert wird, bleibe für irgendwelche Vermittlung dieser Liebe in einem Werk Christi kein Raum,¹⁾ und auch Züllicher (Gleichnisreden II, S. 364 f.) kommt schließlich bei dem Urteil an, daß Jesus hier

¹⁾ Wernle a. a. O. S. 74: Wie sinken sie alle elend zu Boden vor diesem Glauben an die des Verzeihens frohe Vaterliebe Gottes, die schön gezimmerten

gerade die väterliche Gesinnung groß machen wolle, welche keinerlei derartiger Vermittlung bedürfe. Ebenso weist man in diesem Zusammenhang gern darauf hin, daß Jesus auch bereits als der auf Erden Wandelnde — also vor seinem Tode, an den Paulus die Erlösung und Kindschaft für uns knüpfe, — die Vergebung der Sünden vollzogen habe.

Nun kann über die allgemeine Tatsache, auf die man hindeutet, ein Zweifel ja nicht bestehen. Wie Jesus Gott seinen Vater genannt hat, so hat er seine Jünger zu ihm als ihrem Vater beten gelehrt und er hat sie zugleich mit der hohen Zuversicht zu erfüllen versucht, daß ihr Leben unendlich viel mehr wert sei als das Leben der gesamten Kreatur und daß sie daher mit ihrem Leben sich sicher geborgen wissen dürfen in der Hut des himmlischen Vaters, ohne den auch kein Haar vom Haupte fallen könne (Matth. 6, 25; 10, 28). Überhaupt hat Jesus seinen Jüngern die Gewißheit groß machen wollen, daß ihr Vater im Himmel barmherzig sei (Luk. 6, 36), und hat insonderheit die Liebe gepriesen, mit welcher dieser Vater gerade der verlorenen Sünder sich annimmt (Luk. 15). Umgekehrt hat er seine sittliche Forderung nicht besser zu fundamentieren gewußt, als so, daß er sie auf die Gewißheit der Gotteskindschaft gründete (Luk. 6, 36). Schlichter und zugleich gewaltiger hat niemand von der wirklichen Würde des Menschen geredet, als Jesus, da er seinen Jüngern zumutete, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 5, 48). Und einen höheren Beruf konnte Jesus den Seinen unmöglich anweisen, als wenn er von ihnen fordert, daß sie ihr Licht leuchten lassen sollen in dieser Welt, damit die Menschen ihren Vater im Himmel preisen (Matth. 5, 16).

Das alles sind Worte Jesu, die ohne Zweifel zu den gewaltigsten gehören, die er geredet hat. Aber man verdirbt gerade die Gewalt dieser Worte, wenn man in ihnen eine allgemeine Belehrung sieht, daß die Menschen Kinder Gottes seien. Nicht einmal seinen Jüngern gegenüber hat Jesus eine dahin lautende Belehrung ausgesprochen, daß sie Kinder Gottes seien. Er hat unendlich viel mehr getan, er hat sie auch durch das Zeugnis von Gott als dem

Theorien von Opfer und Stellvertretung! Das eine Gleichnis vom verlorenen Sohn löst sie alle aus. Wie die Sünde und ihre Not, so liegt erst recht die Sühne und Sühntheologie weit abseits von den Jüngern Jesu.

Vater, wie durch seine ganze Gemeinschaft mit ihnen, zu der praktischen Haltung zu erheben versucht, in der sie ethisch wie religiös als Kinder Gottes sich bewähren sollten. Dagegen nirgends hat er einen allgemeinen Lehrsatz darüber aufgestellt, daß die Jünger Gottes Kinder seien.

Man mache sich auch nur klar, daß Jesus mit einer solchen Verkündigung jedenfalls dann nicht viel neues gesagt haben würde, wenn er im übrigen innerhalb des Rahmens der alttestamentlichen Offenbarung sich gehalten hätte. Man hat freilich das Neue wohl im Individualismus der von Jesus gelehrteten Gotteskinderschaft finden wollen, im Alten Testament sei Gott der Vater seines Volkes, in Jesu Verkündigung sei er der Vater des einzelnen. Nun kann über den Unterschied, der an diesem Punkt zwischen der alttestamentlichen Anschauung und der Predigt Jesu vorliegt, ja ein Zweifel nicht bestehen, auch bleibt im Verhältnis zur zeitgenössischen Frömmigkeit unter allen Umständen eine unzweifelhafte Nuance übrig. Aber einzelnen Spuren einer individuellen Gotteskinderschaft begegnen wir doch auch bereits im Alten Testament, und vollends drängt die Frömmigkeit des zeitgenössischen Judentums unverkennbar in die individualistische Richtung. Unter allen Umständen würde es daher sehr schwer sein, an diesem Punkt das Neue sicher zu stellen, wenn es nur auf dem Gebiet der Lehre gefunden werden sollte. Man braucht nur in die gegenwärtigen jüdischen Darstellungen der Lehre Jesu hinein zu sehen, um von dieser Schwierigkeit sich einen lebhaften Eindruck zu verschaffen. Man ist hier weithin geneigt, die Größe der individuellen Frömmigkeit Jesu anzuerkennen, aber man betont gleichzeitig, daß diese Frömmigkeit auch ohne Jesu Einfluß sich allgemein durchgesetzt haben würde.

Etwas wirklich Neues würde Jesus an diesem Punkt nur dann lehren, wenn er sein Zeugnis von dem Vater-Gott ganz aus dem Zusammenhang mit der alttestamentlichen Offenbarung gelöst und ohne weiteres auf alle Menschen bezogen hätte. Das würde aber heißen, Jesus habe eine Verkündigung etwa des folgenden Inhalts vollzogen: im alten Bund hat Gott sich zu seinem Volk als Vater in ein besonderes Verhältnis gesetzt; ich aber sage euch, er ist ohne alle weitere Vermittlung aller Menschen Vater. Das wäre gewiß etwas neues, aber etwas neues, das auch aus aller Kontinuität mit

der Vergangenheit herausträte, und man möchte meinen, es sei nur nötig einen derartig pointierten Satz auszusprechen, um unwillkürlich zum Bewußtsein zu bringen, wie wenig dem geschichtlichen Jesus ein derartiger Satz zugetraut werden könne.

Indes hat auch Harnack geurteilt: Jesus ruft jedem, der Menschenantlitz trägt, zu: Ihr seid Kinder des lebendigen Gottes und nicht nur besser als wie die Sperlinge, sondern wertvoller als die ganze Welt (Wesen des Christentums 1903 S. 43). Nun soll gewiß nicht um Worte gestritten werden. Der Tendenz nach gilt die Gotteskindschaft, die Jesus verkündigt, ja unfraglich allen Menschen,¹⁾ und man möchte es daher für möglich halten, daß Jesus gelegentlich auch einmal einen derartigen Satz, wie Harnack will, gebildet haben könnte. Uns wenigstens würde es nichts Fremdartiges sein, in dieser Weise einmal jeden Menschen an den Beruf und an die Würde zu erinnern, zu der er vermöge seiner Gottesebenbildlichkeit bestimmt ist. Aber ich glaube, ein solcher Satz wird uns unendlich viel näher liegen, als der durchaus in den geschichtlichen Zusammenhang sich hineinstellenden Verkündigung Jesu. Tatsächlich jedenfalls hat Jesus einen derartigen allgemeinen Satz eben nicht ausgesprochen. In einem Zusammenhang, der dem Zusammenhang, an den Harnack denkt, sehr ähnlich ist, macht der Herr vielmehr mit vollem Bewußtsein einen sehr deutlichen Unterschied. Von den Heiden gibt er zu, daß sie sorgen müssen, weil sie von keinem Vater im Himmel wissen, eben darum sollen die Jünger als Kinder Gottes ihnen nicht gleichen (Matth. 6, 32). Und eben derselbe Jesus hat ein anderes Mal kein Bedenken getragen, die Heiden, im Gegensatz zu den Kindern Israel als den Kindern Gottes, mit den Hunden zu vergleichen (Matth. 15, 26). Dem entspricht, wie auch er Gott einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt (Matth. 22, 32), ja, wie er während der Zeit seines Erdenlebens mit seiner Wirksamkeit zunächst geßtentlich auf Israel sich beschränkte. In dem allen stellt Jesus sich mit Bewußtsein auf den Boden der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. Nun ist ja gewiß innerhalb dieser Offenbarung für eine Erweiterung über ihre eigenen Grenzen hinaus

¹⁾ Holtmann, N.-T. Theol. I S. 162: Gott ist Vater aller, die seine Kinder werden wollen.

Raum, und tatsächlich hat Jesus mit der Vollendung der Offenbarung auch diese Erweiterung gewollt, aber das ist etwas völlig anderes, als daß er eine allgemeine Verkündigung von Gott als dem Vater aller Menschen vollzogen habe, die er eben nicht vollzogen hat.

Man hat es freilich wohl bemerkenswert gefunden, daß Jesus in jenem Zusammenhang der Bergpredigt, wo er vor dem heidnischen Sorgen warnt, den Gedanken der Gotteskindschaft nicht irgendwie auf die alttestamentliche Offenbarung begründe, sondern lediglich auf Beispiele aus der Natur exemplifiziere. Man mag das bemerkenswert finden, nur nicht in dem Sinne, daß Jesus damit die Gotteskindschaft auf allgemeine Erwägungen gründen wollte. Jesus will ja auch in diesem Zusammenhange seine Jünger überhaupt nicht darüber belehren, daß sie Gottes Kinder sind, sondern er will an den Beispielen aus der Natur ihnen lediglich eindringlich machen, was ihnen als den Kindern Gottes geziemt. Über die Frage, worauf Jesus die Gotteskindschaft für die Seinen gegründet hat, kann man daher aus diesem Zusammenhang nichts nehmen.

Ebenso wenig aus den Gleichnissen bei Lukas. Insbesondere sollte im Blick auf Luk. 15 ein Zweifel darüber nicht möglich sein, daß Jesus mit den Gleichnissen dort doch nicht irgendwie die Tendenz verfolgt, über die Vermittlung der Gotteskindschaft irgend etwas zu lehren. Man kann das aber nicht zugeben, und dann doch gleichzeitig, wie Züllicher ¹⁾ tut, behaupten, daß durch diese Gleichnisse irgend welche Vermittlung ausgeschlossen werde. Läßt man das Gleichnis von dem verlorenen Sohn in dem Zusammenhang, in welchem es zunächst sich befindet, stehen, so kann man ja überhaupt zweifelhaft sein, ob man ein Recht hat, in ihm das Tun Gottes als des Vaters veranschaulicht zu sehen. Der Ausgangspunkt des ganzen Kapitels würde zunächst nur darauf führen, daß Jesus sein Tun an der Art eines Vaters rechtfertige. Aber es

¹⁾ Gleichnisse Jesu II S. 364 f. Einerseits: „Sie haben recht . . . ein Hinweis darauf, daß erst der Sühntod des Gottmenschen den starken eifrigen Gott gegen die Sünder so gnädig macht, war 20 ff. auch nicht tunlich.“ Andererseits: „Nicht minder unvereinbar mit Luk. 15, 11—32 ist die Forderung eines Sühnopfers.“

sind allerdings Gründe vorhanden, welche es wahrscheinlich machen, daß Jesus hier in der That die Gesinnung Gottes hat abmalen wollen. Nur wieder gewiß nicht so, daß er von seinem Tun auf Gottes Tun zurückgeschlossen habe, sondern umgekehrt: Jesus will sein Tun dadurch rechtfertigen, daß er seine Jünger an diejenige Gesinnung erinnert, die sie schließlich selbst bei Gott voraussetzen werden. Unter allen Umständen ist deutlich: Jesus will der verkehrten Art gegenüber, in welcher seine Gegner selbstgerecht über die „Zöllner und Sünder“ sich erheben, zum Bewußtsein bringen, wie göttliche Liebe gerade in dem verzeihenden Erbarmen gegen das Verlorene am hellsten ins Licht tritt.

Dagegen, wiederhole ich, ist über die Weise, wie näher dieses göttliche Erbarmen sich betätigt und vermittelt, aus dem Gleichnisse auch nicht das mindeste zu entnehmen. Es ist gewiß übel beratener apologetischer Eifer, wenn man irgendwie in dies Gleichnis eine Vermittlung der göttlichen Liebe durch Christus hinein-deuten will. Nur das mag man ja betonen, daß es allerdings Jesus ist, der dieses ganze Gleichnis spricht. Ebenjowenig aber hat man ein Recht, eine Vermittlung der Liebe Gottes durch die Person und das Werk Jesu ausgeschlossen zu denken. Nur eine solche Anschauung wird freilich durch unser Gleichnis unmöglich, als ob Gott die Liebe zu den Verlorenen erst abgezwungen werden müßte. So ist aber auch ja das sonstige biblische Verständnis des geschichtlichen Werkes Christi keineswegs, vielmehr ist es hier ja gerade Gott selbst, der die Versöhnung in Christo vollzieht und darin die Menschen seine Liebe erleben läßt. So verstanden kann gerade ein Hinweis auf die Vermittlung durch Christus dazu dienen, die Liebe recht zu illustrieren, in welcher der Vater nicht erst sich die Versöhnung mit dem Verlorenen abzwängen läßt, sondern seinerseits ihnen entgegeneilt und die Versöhnung vollzieht.

Vielleicht darf an dem Punkte gerade der kirchliche Prediger sich ein Urtheil erlauben. Uns, die wir im Licht der vollendeten Heilswirkung Jesu wandeln, wird es bei einer Predigt über unseren Text ja gewiß naheliegen, jene Liebe des Vaters an ihrer Offenbarung in Christo zu schildern, aber es ist sehr wohl denkbar, daß auch in der Predigt des orthodoxesten Predigers gegenwärtig noch ein solcher Hinweis auf Christum ganz zurücktritt.

Sa, in dem Maß, als wir mit aller Schärfe den Grundgedanken des Gleichnisses eindringlich machen wollen, werden auch wir vielleicht wenig Anlaß haben, von dem Veröhnungswerk Christi zu sprechen. Gilt es mit dem Gleichnis den einen Gedanken groß zu machen, daß die Liebe gerade den Verlorenen gegenüber in ihrer ganzen Größe und Herrlichkeit erscheint, und daß daher die Selbstgerechten viel Ursache haben, vor einer Selbstausschließung aus dieser Liebe sich zu hüten, da mögen auch wir heute noch sehr wenig Anlaß haben, von dem Eintreten Jesu für uns auch nur ein Wort zu sagen.

Nach dem allen wird es dabei sein Bewenden haben müssen, daß es eben zunächst lediglich die Jünger Jesu sind,¹⁾ welche Jesus Gottes Kinder heißt, oder besser gesagt, die er zur Gewißheit ihrer Gotteskindschaft zu erheben wünscht. Woher er aber die Vollmacht zu solchem Tun nimmt, kann aus jenen Aussagen selbst nicht entnommen werden. Nur soviel läßt sich sagen, daß Jesus diese Gotteskindschaft der Seinen nicht einfach auf die alttestamentliche Offenbarung gegründet hat. Wenn Jesus in jenem Wort über das heidnische Weib seine Volksgenossen, im Unterschied von den Heiden, Gottes Kinder nennt, so stellt er sich damit in diesem Augenblick lediglich auf den Boden der bisherigen heilsgeschichtlichen Entwicklung. Dadurch wird nicht berührt, daß er für die Weise, wie er seine Jünger zum Glauben an Gott als ihren Vater führen will, nirgends auf die alttestamentliche Offenbarung sich beruft, vielmehr tritt gelegentlich hervor, daß er seine Jünger mit ihrem Bewußtsein der Gotteskindschaft auch zu ihrer nächsten Umgebung in einem gewissen Gegensatz denkt. Wir hörten bereits, daß sie durch ihren Wandel ihrer Umgebung Anlaß geben sollen, ihren Vater im Himmel zu preisen (Matth. 5, 16), das drängt doch zu dem Schlusse, daß für Jesus die von ihm bezeugte Gotteskindschaft mit der im alten Bunde möglichen doch nicht einfach identisch ist. Auf der anderen Seite bestätigt eben das Wort, wie noch viel

¹⁾ Holzmann, N.-L. Theol. I S. 162: Auf der einen Seite ist es doch zunächst Jesu neue Familie Mark. 3, 34. 35, seine Jüngergemeinde, welche geheißen wird, im Herrngebet Gott als Vater anzurufen. Dalman, Die Worte Jesu 1898 I S. 156: Vielmehr ist ihm Gott entweder der himmlische Vater seiner Jünger oder sein eigener himmlischer Vater.

weniger davon die Rede sein kann, daß Jesus ohne alle Vermittlung alle Menschen für Gottes Kinder erklärt habe. Das scheint zu der Kombination zu drängen, daß für Jesus seine Vollmacht, die Seinen Gottes Kinder zu heißen, auf der Gewißheit einer Vollendung der alttestamentlichen Offenbarung in seiner Person ruhe. Einen direkten Beweis für eine derartige Kombination kann man freilich innerhalb der Aussagen, in denen Jesus Gott Vater nennt, höchstens etwa aus dem Zusammenhang von Matth. 11, 25 ff. entnehmen. Hier wird ja jedenfalls die Gotteserkenntnis der Seinen auf die Tatsache begründet, daß es in Jesus als dem einzigartigen Sohn Gottes zu einer einzigartigen Offenbarung Gottes komme. Abschließend kann über das Recht oder Unrecht dieser Kombination erst da geurteilt werden, wo die Predigt vom Reich Gottes zu ihrem Recht gekommen ist.

Ich wende mich daher zunächst zu der zweiten, bei Jesus vorliegenden Gedankenreihe, der Predigt von der besseren Gerechtigkeit. Mit diesem Stück der Verkündigung Jesu verhält es sich insofern etwas anders wie mit dem Zeugnis vom Vater-Gott, als wir es hier jedenfalls mit einem Stück ausdrücklicher Verkündigung des Herrn zu tun haben. In jener Predigt, welcher Matthäus offenbar eine gewisse programmatische Bedeutung beilegt, erscheint ja an zentraler Stelle diese Forderung: Es sei denn eure Gerechtigkeit besser als der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Reich Gottes kommen (Matth. 5, 20).

In ihrer näheren Ausführung wird diese Forderung von Jesus mit dem Gesetz in Verbindung gebracht und die Unverbrüchlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes von dem Herrn aufs stärkste betont. Man hat wohl dieses Wort des Herrn kritisch verdächtig gefunden, weil es mit dem sonstigen Verhalten Jesu vielfach nicht in Einklang stehe. Aber es ist mit Recht darauf hingewiesen, wie das ganze Wort durchaus den Eindruck des Ursprünglichen macht,¹⁾ und jedenfalls kann man es nicht auf Rechnung des Matthäus setzen, da es bei Lukas der Sache nach ebenso begegnet. Dazu kommt, daß es doch auch in dem praktischen Verhalten Jesu in Wirklichkeit eine starke Stütze hat. Auch da, wo

¹⁾ Vgl. wieder die neueste Untersuchung bei Heinrich, Die Bergpredigt, begriffsgeichtlich untersucht 1905 S. 31 f.

Jesus vom Standpunkt des Gesetzes nach dem Weg des Lebens gefragt wurde, hat er sich mit dem Fragenden unbedingt auf den Boden des Gesetzes gestellt. Sonach wird es doch sein Bemühen dabei haben müssen, daß er auch an diesem Punkte die Kontinuität mit der Geschichte festhalten wollte und sich bei aller freien Stellung gegenüber den Forderungen des Gesetzes doch innerlich mit dem Gesamtwillen des Gesetzes eins gewußt hat.

Aber freilich, was hat Jesus aus dem Buchstaben, für den er eintritt, gemacht! Nicht bloß steht er in völliger Souveränität der traditionellen Gesetzesauslegung gegenüber, vielmehr hat er auch den Buchstaben des Gesetzes selbst mit einem Inhalt erfüllt, der gelegentlich diesen Buchstaben geradezu zu sprengen droht. Indes darf dem in diesem Zusammenhang nicht weiter nachgegangen werden, die Probleme, die uns hier beschäftigen, liegen vielmehr nach der anderen Seite. Mag Jesus auch noch so stark die ethische Seite am Gesetz vertieft haben, tatsächlich ist er doch für die Geltung des Gesetzes in der Idee wie in der Praxis eingetreten. Kann damit wirklich das letzte Wort Jesu über seine Stellung zum Gesetz gesagt sein?

Soviel ist deutlich, daß dann in diesem Punkte jedenfalls ein Gegensatz zwischen paulinischer Verkündigung und der Predigt Jesu vorläge. Und eben dieser Umstand bringt von vorn herein jeden in den Verdacht harmonisierender Gewalttätigkeit, der überhaupt die Frage aufwirft, ob mit den oben angedeuteten Gedanken über das Verhältnis Jesu zum Gesetz wirklich das eigentlich für Jesum Charakteristische gesagt sei. In Wirklichkeit steht es indes so, daß keineswegs nur der Blick auf Paulus, sondern ebenso bereits der Blick auf die Verkündigung Jesu selbst eine derartige Frage aufdrängt.

Eben jene Bergpredigt, der wir die Forderung der besseren Gerechtigkeit entnahmen, in welcher es zu einer wirklichen Erfüllung des Gesetzes kommt, beginnt ja mit den Seligpreisungen, die für den Empfang der Heilsgabe nur die eine Bedingung der Empfänglichkeit zu kennen scheinen. Und insonderheit wird hier die Gerechtigkeit allen zugesprochen, die nur ein Hungern und Dürsten nach ihr mitbringen (Matth. 5, 6). Und daß mit diesen Gedanken in Wirklichkeit die eigenste Grundanschauung Jesu bezeichnet ist, lehrt ein Blick auf das gesamte Wirken Jesu. Sein ganzes Leben

ist ja von dem Kampfe gegen die Selbstgerechtigkeit durchzogen gewesen; umgekehrt ist nichts den Gegnern so fremdartig und Jesus so selbstverständlich gewesen, als daß er gerade der Zöllner und Sünder sich annahm. Seine populäre Rechtfertigung hat dieses Verfahren Jesu in den früher bezeichneten Gleichnissen aus Luk. 15 und 18 gefunden. Auf einen begrifflichen Ausdruck hat Jesus diese Stellung aber etwa da gebracht, wo er den Eingang ins Reich Gottes als ein Empfangen beschreibt (Mark. 10, 15), oder als seine Lebensaufgabe diese bezeichnet, das Verlorene zu suchen und selig zu machen (Luk. 19, 10). Auch so steht im Sinne Jesu die Sache keineswegs, daß zwar der erste Eintritt in das Reich Gottes allein durch göttliche Gnade bedingt sei, die Endentscheidung aber lediglich auf Grund menschlicher Leistung erfolge. Zwar hat Jesus den Lohngedanken unbefangen aufgenommen und es sind nach seiner Verkündigung Gerechte, die einmal ins Leben eingehen werden, dementsprechend betont er auch das Gericht der Werke, aber andererseits hat Jesus einem Mißverständnis dieser Sätze im Sinne eines mechanischen, rechtlich bedingten Ausgleichs zwischen Leistung und Lohn durch andere Gedankenreihen bestimmt vorgebeugt. Auch wo jemand alles getan hat, was er tun sollte, darf er sich nur als unnützen Knecht ansehen (Luk. 17, 10). Wiederum lohnt die Gnade überschwänglich mehr, als der Mensch irgend erwarten dürfte, ja in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg wird von Jesus geradezu der Gedanke sicher gestellt, daß auch am Ende der Tage im Reich Gottes durchaus die Gnadenordnung herrsche (Matth. 20, 1—16). Wer sich darein nicht zu schicken vermag, beweist, daß er ins Reich Gottes selbst nicht hinein paßt. Damit stimmt lediglich überein, daß Jesus noch am Kreuze dem Mörder den Eingang ins Paradies verhieß (Luk. 23, 43).

Eine ausdrückliche Kombination zwischen diesen beiden scheinbar einander lediglich entgegengesetzten Gedankenreihen hat Jesus nirgends vollzogen. Soweit wir aber tatsächlich eine solche aus Jesu Verkündigung entnehmen können, mag hier kurz vorläufig auf ein Doppeltes hingewiesen sein. Nach der begrifflichen Seite ist zu beachten, daß neben die Sätze, in welchen die Gerechtigkeit als Bedingung zum Eingang in das Reich Gottes erscheint, andere treten, in denen das menschliche Rechtshandeln viel eher als Frucht des

Reiches Gottes zu stehen kommt (Matth. 21, 43), und noch charakteristischer für die Gesamtanschauung Jesu ist die Weise, wie gelegentlich Reich Gottes und Gerechtigkeit als Korrelatbegriff erscheinen: Das Trachten nach dem Reiche Gottes ist notwendig auch ein Trachten nach der Gerechtigkeit des Reiches (Matth. 6, 33). Sachlich aber ist zu beachten, daß die beiden scheinbar entgegengesetzten Gedankenverbindungen doch ihren Einheitspunkt haben, an dem Gegensatz nämlich, in welchem beide zur Frömmigkeit der Pharisäer stehen. Wie Jesus im bewußten Gegensatz gegen die Selbstgerechtigkeit, welche den Sünder weit von sich weist, des Verlorenen sich annimmt, so steht es ebenso im Gegensatz zu dieser selbstgenügsamen, schnell mit sich selbst zufriedenen Art, wenn Jesus die Notwendigkeit einer besseren Gerechtigkeit betont. So erscheint die starke Betonung der Fortdauer des Gesetzes in der Bergpredigt als eine — freilich durchaus ernst gemeinte — Abwehr eines Mißverständnisses, und ebenso läßt sich zeigen, daß auch da, wo Jesus im einzelnen die Menschen in ein Üben des Gesetzes hineinweist, die letzte Tendenz darauf sich richtet, der bequemen Art der Selbstrechtfertigung das Wasser abzugraben. Näher kann auch das alles freilich erst dann ins Licht gesetzt werden, wenn auch die Verkündigung vom Reich Gottes hinzu genommen ist. Zu diesem dritten Punkte drängt der eben besprochene Gesichtspunkt ja selbst weiter, insofern die Gerechtigkeit, von der Jesus spricht, eben die Gerechtigkeit des Reiches Gottes ist.

An dem zentralen Charakter der Reichspredigt Jesu kann nun aber ja nicht gezweifelt werden. Die ganze Verkündigung des Herrn von Anfang bis zu Ende läßt sich auch als Predigt vom Reich beschreiben, die Frage kann nur sein, worin das Neue der Reichspredigt Jesu liegt. In gewissem Sinne liegt es ja unzweifelhaft in dem neuen Inhalt, mit welchem Jesus den Reichsgedanken erfüllt, um so merkwürdiger aber ist, daß Jesus dieses Neue nirgends zu einem ausdrücklichen Gegenstand seines Zeugnisses macht und trotz des Gegensatzes, in welchem er an diesem Punkt zur Volkserwartung sich befand, nirgends eine Definition des Reiches Gottes gibt. Offenbar hat er für den Beginn seiner Verkündigung doch an dem gemeinsamen Boden, auf dem sein und des Volkes Verständnis des Reiches Gottes sich bewegte, genug gehabt und er hat dem tatsächlichen Fortschritt des Reiches Gottes es überlassen wollen,

an dem Irrtümlichen in der Volksvorstellung Korrektur zu üben. Das aber ist allerdings allein dann doch schon ein Beweis, daß es Jesus nicht in erster Linie darauf angekommen ist, über das Wesen des Reiches neue Aufklärung unter dem Volk zu verbreiten; das charakteristisch Neue in der Predigt Jesu ist vielmehr die Botschaft von dem Herankommen dieses Reiches. Nach dem Markusevangelium hat Jesus ja seine öffentliche Lehrtätigkeit mit der Predigt begonnen, daß das Reich Gottes im Herbeikommen sei (Mark. 1, 15), und sichtlich hat es offenbar denselben Sinn, wenn er nach dem Evangelium Lukas in Kapernaum seine Wirksamkeit mit dem Zeugnis eröffnet, daß nun die Erfüllung der alttestamentlichen Heilszeit angebrochen sei (Luk. 4, 21 ff.). Das ist die eigentliche Frohbotschaft Jesu vom Reich: Das Reich Gottes ist im Herbeikommen.

Soll nun aber diese Verkündigung konkreten Inhalt bekommen, so müssen wir ja unsererseits fragen, welchen Sinn Jesus mit dem Kommen des Reiches Gottes nun denn eigentlich verbunden hat. Gemeinsam ist ihm mit der Volkserwartung ein Dreifaches gewesen; auch er denkt das Kommen des Reiches Gottes durchaus als supranaturale Wirkung Gottes, auch für ihn setzt im Reiche Gottes Gottes Königsherrschaft sich durch und endlich, eben damit kommt es im Reiche Gottes zum vollen Anbruch des Heils. Worin Jesus über die Reichserwartung der Menge hinausgeht, ist allgemein ausgedrückt das Doppelte, daß er den Gedanken des Reiches Gottes ethisch vertieft und zugleich universalistisch entschränkt hat. Im übrigen ist es besser, von der Vorstellung Jesu vom Reiche sich eine konkrete Anschauung zu verschaffen, als auf eine reinliche Definition auszugehen. Dafür aber ist die Weise lehrreich, wie Jesus die alttestamentliche Weissagung in seinem Kommen verwirklicht gesehen hat. Als Johannes der Täufer an seiner Messianität zweifelt, verweist Jesus ihn einfach auf die Wunder, die er verrichtet. Wie kann Johannes aus diesen Wundern das Kommen des Reiches Gottes abnehmen? Die nächste Antwort ist gewiß diese, daß er hier die Erfüllung alttestamentlicher Weissagung vor Augen sehen sollte, aber die letzte Antwort kann das offenbar doch nicht sein. Wenn jene Wunder Zeichen des Eintritts des Reiches Gottes sind, dann muß in ihnen doch auch etwas vom Wesen dieses Reiches in die Erscheinung treten, dann muß offenbar Jesus aber in dem An-

bruch des Reiches den Anbruch eines Zustandes gesehen haben, in welchem unter der Königsherrschaft Gottes mit der Überwindung der Sünde zuletzt auch alle Folgen der Sünde abgetan seien.

Das aber allein läßt dann bereits begreiflich erscheinen, daß man bezweifelt hat, ob Jesus überhaupt eine Gegenwart des Reiches Gottes gelehrt habe. Unleugbar hat Jesus ja auch oft genug das Kommen des Reiches in eschatologischem Sinn verstanden, aber ebensowenig darf man leugnen, daß Jesus anderseits wiederholt von der Gegenwart dieses Reiches gesprochen hat. Die Vorstellung liegt bereits den Gleichnissen zugrunde, in denen Jesus eine Entwicklung dieses Reiches lehrt. Den Gegnern aber, die nach Anzeichen für das Kommen des Reiches fragen, ruft Jesus zu: Das Reich Gottes ist mitten unter euch (Luk. 17, 21). Und eben in jenem Zusammenhang von Matth. 11, auf den wir vorhin hindeuteten, kann Jesus die Heilszeit, welche mit ihm angebrochen ist, so scharf gegen die bisherige Zeit abgrenzen, daß nach seinem Urteil der Kleinste im Reiche Gottes größer ist als ein Johannes, der noch an der Schwelle des Reiches steht. Aber freilich versteht sich dann von selbst, daß solch ein Urteil über die Gegenwart des Reiches nicht als ein empirisches gedacht werden kann; auch das, was etwa an innerer Umwandlung bei den Jüngern Jesu tatsächlich vorliegen mochte, hätte gewiß nicht seine Zuversicht um die Gegenwart des Reiches Gottes begründen und tragen können. So bleibt nur übrig, daß Jesus eben in seiner Person die Gegenwart des Reiches verwirklicht gesehen hat.

Eben er ist auch der Träger der Vollendung dieses Reiches. Auch an dem Punkt liegen freilich in der Verkündigung Jesu unverkennbare Antinomien. Das eine Mal scheint Jesus die Sache so zu denken, daß das Reich der Vollendung auf dem Wege der Entwicklung allmählich aus dem Reiche der Gegenwart herauswächst, das andere Mal denkt er den Eintritt des Reiches Gottes streng supranatural als neue, göttliche Machtwirkung. Ob und wie diese Antinomie auszugleichen ist, kann hier nicht untersucht werden, in unserem Zusammenhang jedenfalls muß der zweite Gedanke unterstrichen werden. Jesus selber ist der Bringer des Reiches der Vollendung, und in dieser Einheit der Person liegt auch die Einheit des Reiches verbürgt.

Damit ist aber auch bereits entschieden, daß die Predigt vom Reiche notwendig zugleich zu einem Selbstzeugnis Jesu wird. Es sind identische Sätze: das Reich Gottes ist im Herbeikommen, und: Jesus ist der Messias. Nun dürfen wir die Einsprache, welche man neuerdings gegen den Messiasglauben Jesu erhoben hat, hier ganz auf sich beruhen lassen. Noch darf man weithin Zustimmung für das Urtheil erwarten, daß das ganze Lebenswerk und der Lebensausgang Jesu geschichtlich unverständlich wird, wenn man den Anspruch Jesu, der Messias zu sein, streicht. Ich setze hinzu, man müßte auch an unseren Quellen völlig verzweifeln, wenn wir selbst an diesem Punkt darauf angewiesen wären, erst hinter ihnen das Richtige zu lesen. Indes ist es doch lehrreich und insofern auch wertvoll, daß man wirklich geglaubt hat, von dem Wollen und Wirken Jesu ein zutreffendes Bild entwerfen zu können, ohne seines messianischen Anspruchs zu gedenken. Das ist eine Erinnerung, bis zu welchem Grade Jesu Wirken von den jüdischen Messias Hoffnungen sich unabhängig gehalten haben muß. In der That hat er den Messiasgedanken in der Anwendung auf sich mit einem solchen Inhalt erfüllt, daß er nicht bloß weit über die messianischen Erwartungen des zeitgenössischen Judentums hinausging, sondern auch der alttestamentlichen Weissagung eine unerwartete Erfüllung gab. Daher würde es jedenfalls da, wo man kurz sein muß, einen durchaus entbehrlichen Umweg bedeuten, wenn man etwa zunächst die messianischen Erwartungen des Judentums zur Zeit Jesu schildern wollte und nur in beständiger Auseinandersetzung mit diesen Erwartungen das messianische Selbstbewußtsein Jesu zeichnen. Das Selbstbewußtsein Jesu kann und will zuletzt aus sich selbst erklärt sein. Darauf beruht es ja auch, daß es überall in der Menschheit verstanden werden kann, auch wo man von den nationalen Erwartungen Israels nichts weiß.

Auf diesen allgemein menschlichen Charakter des Selbstbewußtseins Jesu deutet ja bereits diejenige Selbstbezeichnung, die er vor allem geliebt hat, der Name des Menschensohnes. Über ihn ist nun freilich die Literatur in der letzten Zeit so sehr gewachsen, daß es für unmöglich gelten muß, hier auch nur in der Kürze eine bestimmte Anschauung zu begründen. Ich beschränke mich daher darauf, diejenigen Punkte herauszuheben, die sich mir aus den Ver-

handlungen ergeben. Dann vermag ich zunächst mich nicht wohl zu überreden, daß Jesus bei dieser Selbstbezeichnung nicht an Daniel 7 gedacht haben sollte, zumal er diese Selbstbezeichnung doch gerade auch wiederholt in eschatologischem Zusammenhang gebraucht hat. Eben damit scheint auch das weitere sich zu ergeben, daß im Sinne Jesu doch der Titel irgendwie auch Ausdruck seines messianischen Selbstbewußtseins gewesen ist, anderseits aber dürfte ebenso feststehen, daß es nicht allgemein übliche Messiasbezeichnung zur Zeit Jesu gewesen ist. So könnte man in der That auf die Vermutung kommen, daß Jesus gerade um deswillen diese messianische Bezeichnung gewählt hat, weil sie ebenso ihn verbergen als enthüllen konnte. Daran ist auch gewiß etwas Richtiges, nur darf die Sache nicht so zu stehen kommen, als habe lediglich die Klugheit etwa den Herrn willkürlich gerade diese Bezeichnung wählen lassen, Jesus muß innere Gründe gehabt haben, welche gerade diesen Titel ihm empfahlen. Dann aber dürfte immer noch die Alternative Baur's zu Recht bestehen, daß das Wort entweder in emphatisch hohem oder emphatisch niedrigem Sinne verstanden werden müsse. Mir will es aber so wenig mit der ganzen Art Jesu zu stimmen scheinen, daß er, der Demütige, der das Geheimnis seiner Person bis zuletzt lieber verhüllte, das Wort in emphatisch hohem Sinne gebraucht haben sollte. Dabei mag ganz unerörtert bleiben, ob nicht das Verständnis der Sache im Sinne des Menschen κατ' ἐξοχήν allzu modern gedacht sei, oder ob es wirklich durch die Berufung auf den anderen Adam und den himmlischen Menschen bei Paulus und ähnliches ausreichend sichergestellt werden könne. Dafür, daß man das Wort im emphatisch niedrigen Sinne versteht, spricht auch, daß es gerade in solchen Stellen auftritt, in welchen der Menschensohn seine Niedrigkeit betont. Wenn es anderseits umgekehrt auch in solchen Aussagen begegnet, in welchen der Herr gerade seine messianische Vollmacht betont, so wird das daraus verstanden werden müssen, daß Jesus eben die Paradoxie, die für seinen Anspruch aus der äußeren Wirklichkeit sich ergibt, zum Bewußtsein bringen will. So nach wird Jesus die Bezeichnung in dem Sinne gebraucht haben, daß er ausdrücklich mit ihr in den Zusammenhang des Menschengeschlechts sich einreihen und betonen wollte, daß die Sache der Menschen in allem seine Sache sei.

Dann versteht sich freilich von selbst, daß dieses Verständnis des Begriffs in einem emphatisch niedrigen Sinne nur auf dem Hintergrund eines ganz anderen Selbstbewußtseins einen Sinn haben kann. So mußte und sollte diese Selbstbezeichnung allerdings die Zeitgenossen Jesu zu der Frage reizen, wer dieser Menschensohn denn eigentlich sei. In der That verbindet sich ja in Jesu mit dem Bewußtsein des Menschensohnes ein völlig andersartiges Selbstbewußtsein und Berufsbewußtsein. Ich beginne mit dem ersten. Eben derselbe Jesus, der sich mit Bewußtsein als der Menschensohn auf die Seite der Menschen gestellt, hat anderseits mit ebensolcher Bestimmtheit auf die Seite Gottes sich zu stellen gewagt. Das tut er zunächst in all den Äußerungen, in welchen er die Menschen zu sich ruft, um sie zu erquickern (Matth. 11, 28), und tatsächlich vor allem in der Vergebung der Sünden diese Erquickung ihnen darbietet. Dem entspricht der ungeheure Ernst, mit welchem Jesus anderseits die Forderung eines unbedingten Anschlusses an ihn erhebt und davon das Heil der Menschen in Zeit und Ewigkeit abhängig macht (z. B. Matth. 10, 37 ff.). In beidem individualisiert sich aber nur die ungeheure Höhe der Selbstschätzung, die Jesus überhaupt innehält. Er, der sich demütig nannte, hat mit dem gewaltigen: „Ich aber sage euch“ der Bergpredigt sich nicht bloß der jüdischen Tradition gegenübergestellt, sondern in gewissem Sinne auch das Wort Moses überboten. Er hat sich größer gewußt, als die größten Gestalten des Alten Testaments (Matth. 12, 41. 42.), ja er hat kein Bedenken getragen, das Tun des alttestamentlichen Heils Gottes in sich vollkommen verwirklicht zu sehen (Mark. 2, 17. 18; Joh. 10, 14; Matth. 9, 36). Am lebendigsten tritt diese ungeheure Größe des Anspruchs vielleicht in die Erscheinung, wenn er das kommende Weltgericht sich beilegt, wenn er, der als ein Mensch unter Menschen steht, seiner Umgebung zu sagen wagt, daß er in den Wolken des Himmels wiederkommen werde, Gericht zu halten, und auch sie dann vor seinem Stuhl erscheinen müßten. Kann man sich nicht entschließen, diese Gedanken, deren Geschichtlichkeit keine Kritik zu beseitigen vermag, als wilde Schwärmerei zu brandmarken, so kommt man nicht um das Zugeständnis herum, daß auch der synoptische Jesus mit aller Bestimmtheit auf Seite Gottes sich gestellt hat, — man müßte denn

für möglich halten, daß ein Mensch zu Gott werden könnte. Jesus selbst hat jedenfalls die Sache nicht so angesehen, auch nach den Synoptikern vielmehr weiß er von einem einzigartigen Wesensverhältnis zum Vater. Er zieht nicht bloß hinsichtlich der Sündhaftigkeit, sondern seines ganzen Verhältnisses Gott gegenüber überall eine scharfe Grenze zwischen den anderen Menschen und sich; auch nach den Synoptikern steht es so, daß er zwar Gott als seinen Vater und ihren Vater kennt, nirgends aber mit ihm in dem Bekenntnis: Unser Vater sich zusammenfaßt. Und in einer Reihe von Stellen hat er jedenfalls in einzigartigem Sinne als Sohn Gottes auch bei den Synoptikern sich bezeichnet und besonders in der einen Stelle Matth. 11, 25 ff. erreicht diese Aussage durchaus johanneische Höhe. Man darf in diesem Punkt gegenwärtig um so mehr kurz sein, als gerade die jüngste theologische Schule ja wieder mehr Anerkennung für die geschichtliche Tatsache zeigt, daß auch nach den Synoptikern Jesus ein übermenschliches Selbstbewußtsein bekundet habe. Dann aber darf man an diesem Punkt auch freilich nicht mehr von einem einfachen Gegensatz zwischen Johannes und den Synoptikern sprechen, die Sache steht vielmehr so, daß Fragen, welche das synoptische Zeugnis aufgibt, bei Johannes ihre volle Erledigung finden. Wer von Matth. 11 herkommt, für den sind es nicht befremdliche Klänge mehr, wenn bei Johannes die wunderbare Wesensgemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn ihre weitere Ausführung erhält, und wenn es wirklich unmöglich ist, daß wesenhafte Gottessohnschaft in der Zeit geworden sein kann, dann ist auch das johanneische Selbstzeugnis von dem ewigen Sein beim Vater (Joh. 8, 58. 17, 5) nicht etwas Fremdartiges.

Dieses ganze Selbstzeugnis Jesu von seiner Person hängt aufs engste mit dem Berufsbewußtsein Jesu zusammen. An der Weise, wie er sich als Träger des gegenwärtigen und zukünftigen Gottesreiches weiß, tritt ja gerade die Einzigartigkeit seines Selbstbewußtseins in die Erscheinung. Indem Jesus in der Durchsetzung des Reiches Gottes sein Lebenswerk hat, wird das Geheimnis seiner Person offenbar. Diese Einführung des Reiches Gottes in die Welt ist Jesus aber sich bewußt, durch sein ganzes Wirken vollziehen zu sollen. Fragt man daher nach dem Berufsbewußtsein Jesu, so kann die Antwort nur lauten, daß er durch sein gesamtes Wirken

das Reich Gottes in der Welt hat verwirklichen wollen. Man würde daher auch die Wunden Jesu unzureichend beurteilen, wenn man in ihnen etwa nur ein äußerliches Beiwert sehen wollte, das lediglich neben dem eigentlichen Lebenswerk herginge. Sene Wunder sind freilich auf der einen Seite Zeichen dessen, was mit Jesus angebrochen ist, aber sie sind das anderseits doch nur um deswillen, weil in ihnen tatsächlich Machtwirkung Gottes zur Aufrichtung des Reiches sich vollzieht. Insbesondere hat Jesus die Dämonenheilungen unter diesem Gesichtspunkt angesehen, an ihnen vor allem hätten seine Gegner nach seiner Meinung erkennen müssen, daß das Reich Gottes zu ihnen gekommen sei.

Auch der Predigt Jesu wird man nicht ganz gerecht, wenn man in ihr nur einen Kommentar zu seinem Wirken sieht. Gewiß war sie auch das, aber zugleich ist es doch ein Stück vom Kommen des Reiches selbst, daß den Armen das Evangelium gepredigt wird. Freilich darf man diese Predigt dann nicht im Sinne einer bloßen Belehrung verstehen, vielmehr handelt es sich in ihr um wirksame Darbietung des Heils. In dem Maße aber, als sie so den einzelnen erreicht und an ihm wirksam wird, kommt das Reich Gottes gerade zu ihm. Es ist wiederum nicht richtig, wenn man unter den Verlorenen, zu denen Jesus sich gesandt weiß, nur eine Kategorie von Hilfsbedürftigen neben anderen sieht, vielmehr hat Jesus das lebhafteste Bewußtsein gehabt, daß gerade an die Menschen als Verlorene sein eigentlicher Auftrag gehe (Luk. 19, 10). Insofern ist in seinem Sinn gewiß die wirksame Darbietung der Vergebung der Sünden das zentrale Heilswerk gewesen; davon tritt unwillkürlich da etwas in die Erscheinung, wo Jesus dem Sichtsbrüchigen, der zunächst nur die leibliche Hilfe zu begehren scheint, die Vergebung der Sünden als das Höchste zuspricht.

Dann aber ergibt sich die Frage, wie zu diesem Lebenswerk Jesu sein Tod sich verhält. Es ist von Wichtigkeit, sich klar zu machen, daß diese Frage nicht etwa erst vom paulinischen Standpunkt aus sich aufdrängt, vielmehr ergibt sie sich vom Boden der Verkündigung Jesu selbst aus mit Notwendigkeit, wenn man anders anerkennt, daß er in der Aufrichtung des Reiches Gottes seine eigentliche Aufgabe gesehen hat. Nichts ist ja gewisser, als daß mit dem Leben Jesu diese Aufgabe noch nicht vollendet ist. Wie

hat denn Jesus über seinen Tod gedacht? Hat er in ihm nur das Hindernis gesehen, an dem seine Absicht scheitern müsse? Soweit wir aus unseren Quellen wirklich urteilen können, hat er über seinen Tod ganz anders geurteilt. Das ist das ungeheuer Große, daß Jesus auch nach dem Zeugnis der Synoptiker seinen Tod dem ganzen Lebenswerk einzuordnen vermocht hat; derselbe Jesus, der sein ganzes Leben zu einem Dienst für die Brüder gemacht hat, erklärt auch sein Leben noch zu einer Erlösung hingeben zu wollen (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45).¹⁾ Und wie er im Leben kraft messianischer Vollmacht Vergebung der Sünden gespendet hat, so will er auch gerade durch seinen Tod den Bund aufrichten, der auf der Vergebung der Sünden beruht (Matth. 26, 28).

Kommen wir so von den Gedankengängen Jesu selbst her, so scheint zunächst sein Tod durchaus dem gesamten Lebenswerk einheitlich sich einzufügen. Und doch verbirgt sich auf der anderen Seite unleugbar hier ein Problem schwerster Art. Wenn denn Jesus an seinen Tod die Erlösung und die Vergebung der Sünden knüpft, wie hat er schon früher Heil und Vergebung der Sünden austheilen können? Man muß sich klar machen, daß diese Frage, die gewiß gestellt werden muß, doch zuletzt nur dadurch sich aufdrängt, daß man die Doppelseitigkeit in dem Berufsbewußtsein Jesu nicht genug im Auge behält. Es ist der Menschensohn, welcher die Sache der Menschheit zu seiner Sache gemacht hat, der sein Leben zu einer Erlösung hingibt, und an dessen dienendes Eintreten bis zum Tode die Vergebung der Sünden für uns geknüpft ist. Dagegen steht der Jesus, welcher die Vergebung der Sünden austheilt, offenbar auf Seite Gottes und handelt in seinem Namen und in seiner Vollmacht. Nun aber ist zu beachten, daß Jesus das eine nicht kann und soll, ohne das andere. Er ist eben der Menschensohn, welcher Macht empfangen hat, Vergebung der Sünden auszuteilen (Matth. 9, 6), was kann das anders sagen wollen, als daß Jesus doch auch gerade in diesem Heilswirken, das ihn ganz auf Seite Gottes stellt, zugleich sich als der gewußt hat, der mit den Menschen zusammengehört. Umgekehrt kann Jesus an seinen Tod im Dienste der Menschen die Vergebung der Sünden und die Aufrichtung des

¹⁾ Über die Echtheit dieses Wortes vgl. Feine a. a. O. S. 113.

Neuen Bundes doch nur so knüpfen, daß er zugleich als der sich weiß, welcher in göttlicher Vollmacht handelt. Dann aber will beide Male beides zusammengenommen sein, Jesus hat so das Reich Gottes in die Welt einführen und die Vergebung der Sünden im Namen Gottes geben sollen, daß er zugleich dienend in die Not der Sünde eintrat. Eben dieses Eintreten vollendet sich in dem Augenblick, wo er sein Leben als Lösegeld für viele dahingibt, und so dienend die Aufrichtung des Neuen Bundes ermöglicht. Eben darum vollendet sich auch in diesem Augenblick das Handeln Gottes durch ihn, der Neue Bund wird nicht bloß Möglichkeit, sondern Wirklichkeit, weil fortan Vergebung der Sünden in ihm für alle Zeiten gottgewollte Wirklichkeit ist.

Das alles mag ein Blick auf die Weise noch etwas näher veranschaulichen, in welcher Jesus und die Evangelisten Jes. 53 in dem Tun Jesu verwirklicht gesehen haben. Zum erstenmal wendet Matthäus 8, 17 das Wort des Propheten vom Tragen der Krankheit auf Jesum an, als er von den Krankenheilungen des Herrn spricht. Das ist eine uns zunächst überraschende Anwendung, aber sie vermag in die Tiefe zu weisen. Vorhin mußten wir davor warnen, in den Wunderheilungen nur etwas Äußerliches zu sehen, jetzt müssen wir hinzunehmen, daß Jesus dieses Stück der Arbeit an der Durchsetzung des Reiches Gottes nur so leisten sollte und konnte, daß er innerlich die Not derer mit trug, denen er half. Was dort im einzelnen Falle bezeugt wird, gilt von der Wirksamkeit Jesu allgemein und insbesondere von ihrem Zentrum, der Vermittlung der Vergebung der Sünden. Es ist wieder nicht zufällig, daß auch gerade in Matth. 20, 28 eine Anspielung auf den Knecht Gottes im Sinne von Jes. 53 wieder durchklingt. In dem dienenden Eintreten für die Sünde bis zum Tode vollendet sich jenes Tragen der Krankheit der Menschheit, das zum Beruf des Knechtes Gottes gehört. Wie wäre auch denkbar, daß Jesus wirklich in der Menschheit gestanden haben sollte, — ohne daß er ihre tiefste Not als seine Not mit empfunden hätte! Wie er unter der Sünde der Menschen insofern gelitten hat, als er durch sie einsam und einsamer wurde, so hat er auch in dem anderen Sinn unter ihr gelitten, daß er auch an dem Punkt seine Sache noch nicht von der Sache der Menschheit zu trennen vermochte. Daher hat Jesus darin den ihm verordneten

Weg gesehen, daß er die Erlösung von Sünde und Schuld nicht anders vollziehen sollte, als so, daß er selbst in die Not der Sünde eintrat und zuletzt sühnend den neuen Bund der Vergebung begründete.

Eine gewisse Probe auf die Richtigkeit dieser Darstellung des Selbstbewußtseins und Berufsbewußtseins Jesu ist es, ob und in welchem Sinne auch der synoptische Jesus Glauben an sich gefordert und von ihm das Heil abhängig gemacht hat. Nun wurde bereits oben festgestellt, daß Jesus tatsächlich mit allem Nachdruck den Anschluß an sich gefordert hat und noch für das Gericht die Entscheidung davon abhängig zu machen wagte. Man versteht auch die Gerichtsszene Matth. 25, 36 ff. nur dann recht, wenn man sie in diesem Sinne deutet. So stark Jesus auch das Werk betont, so wenig ist doch die Entscheidung schon durch das äußere Werk als solches erklärt, vielmehr ergeht das Urteil zur Rechten wie Linken ja gerade auf Grund dessen, daß man in jenem äußeren Werk entweder Jesu gedient hat oder nicht gedient hat.

Dem gegenüber tritt die Frage völlig zurück, inwieweit der Herr diesen Anschluß an seine Person im Sinne eines Glaubens an ihn gefordert hat. Man mag ja darauf hinweisen, daß jene Wunderheilungen Jesu von ihm selbst an die Voraussetzung des Glaubens gebunden wurden, und daß man eben in den Heilungen nicht etwas nur Außerliches sehen darf; indes besteht der Glaube hier allerdings zunächst ja nur in der zuversichtlichen Erwartung der äußeren Hilfe und man muß sich daher gewiß hüten, ihn ohne weiteres mit dem paulinischen Glauben zusammenzustellen. Wohl aber hat Jesus gelegentlich doch auch diesem Glauben in seinem Wesen und in seinem Erfolg eine Ausdehnung gegeben, die ihn über jenen äußeren Rahmen weit hinausweist. So sieht er offenbar in dem Glauben des Hauptmanns von Kapernaum an seine Person die Bürgschaft, daß aus den Heiden viele an der Vollendung teilnehmen werden, weil sie zu dem Glauben sich führen lassen, den Israel weigert. Und einmal wenigstens hat Jesus seine Jünger kurz als die bezeichnet, die da glauben; ob dabei der Zusatz: „an mich“ mit dem Text bei Markus wegfällt oder nicht, macht für die Sache nichts aus (Matth. 18, 6; Mark. 9, 42). Ebenso notwendig muß bei dem Glauben, den Jesus bei seiner Wiederkunft

noch zu finden wünscht, an den Glauben an ihn gedacht werden (Luk. 18, 8), auch ist soviel ja unzweifelhaft, daß nach Matth. 16, 16 Jesus zu dem Glauben an ihn als den Messias hat erziehen wollen.

Indes, ich wiederhole, auf diesen Nachweis soll gar nicht besonders Gewicht gelegt sein, es ist vielmehr in dem ganzen Stadium der Reichsentwicklung für die Zeit des Erdenlebens Jesu begreiflich genug, daß der Glaube an Jesus in dem späteren Vollsinn vor der Forderung des Anschlusses an ihn zurücktritt. Worauf es ankommt ist dies, daß auch nach dem synoptischen Zeugnis zuletzt an der Person Jesu die Wege sich scheiden, darüber aber kann ein ernstlicher Zweifel nicht möglich sein.

Überblicken wir nunmehr das Ganze, so muß sich jetzt feststellen lassen, wo die stärksten Antinomien in der Predigt Jesu zu liegen scheinen, und wo die tatsächliche Einheit zu finden ist. Am meisten kann offenbar die an zweiter Stelle besprochene Gedankenreihe zu den übrigen und vor allen den beiden letzten in Gegensatz zu stehen scheinen. Hätten wir nur die Forderung einer besseren Gerechtigkeit und wüßten wir nur von derjenigen Seite in der Wirksamkeit Jesu, vermöge deren er die nach dem Wege zum Leben Fragenden in das Üben des Gesetzes hineinwies, so möchte man in Jesu Verkündigung nur eine Art vertieften Moralismus sehen. Von ihr aus ließe sich höchstens noch eine Art Verbindung mit der Predigt von Gott als dem Vater herstellen. Man müßte dann auf diejenigen Aussagen den Nachdruck legen, in welchen der Glaube an Gott den Vater ethisch bedingt gedacht wird, und man müßte dann den Grundgedanken der Verkündigung Jesu darin sehen, daß er in einer vertieften Erfüllung der sittlichen Forderung den Weg zu Gott nachgewiesen habe. In der That hat man nicht selten etwas Rechtes zu Lobe Christi zu sagen geglaubt, wenn man ähnliche Gedanken stark betonte und darin das eigentlich Neue bei Jesus sah. In Wirklichkeit aber würde Jesus mit einer solchen Predigt nur in die Linie gehören, die bereits mit den Schriftpropheten des Alten Bundes begann. Diese Kombination würde aber auch mit dem recht verstandenen Zeugnis vom Vatergott in Widerspruch treten und vollends führte von da keine Brücke zu der Predigt vom Reich und dem Selbstzeugnis Jesu. Für ein Reich Gottes könnte innerhalb der Verkündigung Jesu höchstens im Sinne

einer sittlichen, von den Menschen zu produzierenden Gemeinschaft Raum sein und die Bedeutung der Person Jesu könnte nicht darüber hinausgeführt werden, daß Jesus eben jene Verkündigung vollzogen habe.

Der religiösen Gesamthaltung der Predigt Jesu wird man ungleich mehr gerecht, wenn man in dem Zeugnis von Gott, als dem Vater, den zentralen Gedanken Jesu sieht und ihm irgendwie die Forderung einer besseren Gerechtigkeit unterordnet. Die Bedeutung Jesu ginge dann doch nicht bloß in der sittlichen Vertiefung eines religiösen Glaubens auf, sondern läge auf direkt religiösem Gebiet. Aber wie schwer es auch dann wäre, das Epochenmachende in der Erscheinung Jesu zu begreifen, wurde bereits früher gesagt, und ebenso bliebe für ein Zeugnis von einem erst durch Jesu Tun zu verwirklichenden Reich Gottes, als göttlicher Gabe, kein Raum.

In der Tat ist zu einer wirklichen Einheit in der Verkündigung Jesu nur so zu kommen, daß eben das Zeugnis in den Mittelpunkt gestellt wird, mit dem nach dem Bericht der Evangelien auch Jesus selbst ursprünglich eingesetzt hat; das Zeugnis vom Herbeikommen des Reiches Gottes. Daß damit das Selbstzeugnis Jesu zur Einheit zusammengeht, bedarf nach dem Früheren nicht einer erneuten Erörterung. Man hat wohl geurteilt, daß das Zeugnis Jesu in der ersten Hälfte seiner Wirksamkeit Zeugnis vom Reich, in der zweiten Hälfte Zeugnis von sich selbst gewesen sei. Das ist gewiß zu äußerlich geurteilt. Die Predigt Jesu ist bis zuletzt Zeugnis vom Reich gewesen, aber es entspricht allerdings der pädagogischen Art Jesu, daß sie in steigendem Maß auch zum Selbstzeugnis von seiner Person geworden ist. Auch das Zeugnis Jesu von Gott als dem Vater ordnet sich nun ein: nun ist es Jesus eben als der Bringer des Gottesreiches, der seine Jünger zu der Wirklichkeit des Glaubens an Gott als den Vater zu erheben sucht.¹⁾ Die Frage tritt jetzt ganz zurück, inwieweit auch vor Jesus schon

¹⁾ Lütgert, Das Reich Gottes S. 104: Vater ist Gott als der Geber des Reichs. Holzmann N.-T. Theologie S. 192: Das Recht, welches die Jünger als angehende Genossen des Reiches üben, besteht tatsächlich im Kindesrechte S. 247: Der „Vater im Himmel“, das „Reich Gottes“ und der „Sohn des Menschen“ bilden eine Dreizahl engverbundener Ideen.

ein individualistisch-universalistischer Glaube an den Vater im Himmel sich angebahnt habe; das Neue liegt eben überhaupt nicht hier, sondern in der Vollmacht, in welcher Jesus den Vaterglauben für seine Jünger volle Wirklichkeit werden lassen will.

Die Frage, welche übrig bleibt, kann nur die sein, ob die an zweiter Stelle bezeichnete Gedankenreihe sich einordnen läßt. Nun ist ja soviel ohne weiteres deutlich, daß die Betonung der Gerechtigkeit des Gottesreiches an sich zu dem religiösen Charakter dieses Reiches lediglich eine Ergänzung bringt. So verkehrt es war, unter dem Einfluß Kants, in dem Reich Gottes seinem Wesen nach in erster Linie eine ethische bedingte menschliche Gemeinschaft zu sehen, so verkehrt wäre es anderseits, den sittlichen Charakter des Reiches überhaupt zu verkennen. Man hat mit Recht Gottesgemeinschaft und Gerechtigkeit als die Güter des Himmelreichs bezeichnet.¹⁾ Das eine nicht ohne das andere.

Dann aber sind es auch nicht in jedem Betracht nur Gegensätze, wenn das Reich Gottes einmal ganz als göttliche Gabe erscheint, das andermal ganz als Gegenstand menschlichen Trachtens. Es ist überaus lehrreich, daß immer noch Streit darüber ist, ob das Reich Gottes in erster Linie als Gabe oder als Aufgabe gedacht sein will, ja daß gelegentlich bei einem und demselben Autor die Betrachtungsweise schwankt. Man muß sich klar machen, daß in gewissem Sinne das Reich Gottes, gerade als göttliche Gabe, anderseits durch und durch als eine den Menschen gegebene Aufgabe gelten muß. Es handelt sich dann lediglich um die notwendige Verbindung supranaturaler Betrachtungsweise mit ihrer psychologischen Vermittlung. Stärkere Gegensätze kann es scheinbar nicht geben, als wenn einmal geurteilt wird, daß Gott alles in allem wirke, und dann doch von dem Menschen gefordert wird, seine Seligkeit zu schaffen mit Furcht und Zittern, — Paulus aber stellt beides nicht bloß nebeneinander, sondern folgert sogar die Ermahnung zu Letzterem aus dem Ersten. (Phil. 2, 12. 13.) Gottes Wirken kann sich eben in der menschlichen Persönlichkeit, als wollender, nicht durchsetzen, ohne daß es das Wollen schafft, das jenes Wirken bejaht. So kann das Reich Gottes als religiöses

¹⁾ Vgl. besonders Titius, die N.-T. Lehre von der Seligkeit I, z. B. S. 87 ff.

Gut von dem Menschen nicht „empfangen“ werden, ohne daß es bei ihm zu dem Trachten nach jener Gerechtigkeit kommt, ohne die das Reich Gottes nun einmal nicht gedacht werden kann.

Aber selbstverständlich ist damit nicht alles gesagt. Denn alle Betonung der Notwendigkeit, supranaturale und psychologische Betrachtungsweise zu verbinden, kann nicht die Fragestellung aus der Welt schaffen, ob das Heilsgut primär göttliches Geschenk oder Gegenstand menschlichen Verdienens sei. Hier ist der Spielraum, in welchem den Antinomien in der Predigt Jesu nachgegangen werden muß. Also nicht das ist an sich die Schwierigkeit, daß Jesus mit allem Nachdruck auf das Tun gedrungen hat. Jesus so wenig als Paulus ist bei allem Predigen von der Gnade jemals in den Sinn gekommen, daß das Reich Gottes irgend jemandem zufallen könne, der im Eifer des Disputierens oder auch in bequemer Trägheit vom Tun sich dispensieren möchte. Aber das ist freilich ein Problem, wie Jesus einerseits nur Gnadenordnung im Reich Gottes kennt und andererseits doch von einem Lohn der Werke spricht, und wie er denjenigen, die vom Gesetz sich verurteilt wissen, auf Grund dieser Selbstverurteilung das Reich Gottes zuspricht und dann doch andere für den Weg zur Seligkeit auf das Üben des Gesetzes verweist.

Nun interessiert uns in diesem Zusammenhang nicht so sehr die Auflösung dieser Antinomien selbst als das Verhältnis zur paulinischen Verkündigung. Dann mag zunächst nachdrücklich darauf hingewiesen sein, wie bei Paulus an dem einen Punkt genau dieselbe Antinomie begegnet, wie bei Jesus, insofern auch nach ihm die Rechtfertigung im Glauben einerseits einen Gnadenstand begründet, der auch für die Ewigkeit entscheidet, und er andererseits nicht minder von einem Gericht der Werke weiß, das die Entscheidung bringt. Ja, gerade aus der Predigt Jesu mag man insofern einen Fingerzeig für die Lösung dieser Antinomie entnehmen, als er die Werke, nach denen die Entscheidung fällt, gerade zu seiner Person in Beziehung setzt.

Nur hinsichtlich des anderen Punktes scheint ein direkter Gegensatz zur paulinischen Predigt zurückzubleiben, insofern Jesus wiederholt auf die Frage nach der Seligkeit mit dem Hinweis auf das Gesetz geantwortet hat. Wie darüber im Licht der paulinischen

Gesamtverkündigung zu urteilen ist, wird ja erst hernach gefragt werden können. Innerhalb der Predigt Jesu ist aber darauf hinzuweisen, wie das Zeugnis Jesu vom Empfangen des Reiches Gottes als eines Geschenkes in seiner Aufnahme durch nichts so sehr gehindert war, als durch die sichere Selbstzufriedenheit, in welcher pharisäische Art sich selbst die korrekte Erfüllung des göttlichen Gebots bescheinigte. Konnte Jesus dem wirklich anders begegnen, als so, daß er einerseits die Forderung des Gesetzes in ihrer ganzen Tiefe empfinden ließ, anderseits aber die Menschen in das rückhaltlose Üben dieses göttlichen Willens hineinwies? Daß damit jedenfalls im Sinne der gemeinsamen synoptischen Relation in der Tat nicht fremdartige Gesichtspunkte eingemischt werden, zeigt z. B. der Zusammenhang der Erzählung vom reichen Jüngling. Wenn die Jünger unter dem Ernst der Forderung Jesu entsetzt fragen: Wer kann denn dann gerettet werden?, so läßt die Antwort des Herrn erkennen, daß er eben diese Frage hervorgerufen will; er bestätigt, daß es bei Menschen unmöglich sei, — bei Gott seien dagegen alle Dinge möglich. (Matth. 19, 16—26.) Damit mündet aber die Erzählung in den Gedanken ein, daß die Seligkeit als Gottes Gabe erlebt werden muß. Ich fasse zusammen:

1. Jesu Verkündigung ist nur dann einheitlich zu gestalten, wenn das Zeugnis vom Herbeikommen des Reiches Gottes als das zentrale verstanden wird; die eigentliche Frohbotschaft lautet, daß das Reich Gottes in ihm im Herbeikommen sei.

2. Die Verkündigung vom Reich wird daher notwendig auch zu einem Selbstzeugnis. Die Sätze, daß das Reich Gottes herbeikomme, und daß Jesus der Messias sei, sind identisch. Kraft seines messianischen Selbstbewußtseins sieht Jesus aber in sich das Kommen des alttestamentlichen Heilsgottes zu seinem Volk verwirklicht und weiß sich als Sohn Gottes im wesenhaften Sinn.

3. Im Sinne Jesu vollzieht sich die Einführung des Reiches Gottes in die Welt durch sein gesamtes Heilswirken, das in der Vergebung der Sünden sein Ziel und seinen Höhepunkt hat. Damit steht im Einklang, daß er seine Jünger zur Gewißheit Gottes, als ihres Vaters, zu erheben versucht.

4. Indem Jesus Vollmacht hat, das Reich Gottes in die Welt einzuführen, weiß er sich ganz auf seiten Gottes; zugleich aber ist

ihm sein Wirken ein Dienst für die Menschen, in deren Mitte er eingetreten ist.

5. Diese Doppelseitigkeit in der Stellung Jesu vollendet sich in seinem Tode. Er selbst knüpft schon an seinen Tod die Vergebung der Sünden und die Aufrichtung des neuen Bundes, aber er tut das als der, welcher zugleich damit sein Leben zu einer Erlösung dahingeben will.

6. Das Zeugnis von der besseren Gerechtigkeit dient im allgemeinen dazu, die ethische Seite am Reiche Gottes sicher zu stellen. Indem es als Forderung auftritt, weist es theils auf die notwendige psychologische Vermittlung der supranaturalen Durchsetzung des Reiches Gottes, theils aber dient es dazu, das Hindernis hinwegzuräumen, das in der Selbstzufriedenheit einer äußerlichen Gesetzeserfüllung dem religiösen Charakter der Reichspredigt entgegenstand.

(Fortsetzung folgt.)

Prof. Ihmels.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Sobald erschienen:

Die Auferstehung Jesu Christi.

Von

D. Ludwig Ihmels,
Professor der Theologie in Leipzig.

===== 1. und 2. Auflage. =====

Preis: M. —.50.

Die Grundwahrheiten der christlichen Religion.

Von

Reinhold Seeberg.

===== Vierte mehrfach verbesserte Auflage. =====

M. 3.—, eleg. geb. M. 3.80.

Demnächst erscheint:

Kähler, Prof. D. M., Halle a. S., Dogmatische Zeitfragen.

2. gänzlich umgearbeitete Auflage. I. Band. Zur Bibelfrage. ca. 23 Bogen. ca. M. 7.50.

Abgesehen vom Titel und der äußeren Erscheinung unterscheidet sich diese 2. Auflage der „Dogmatischen Zeitfragen“ sehr wesentlich von der 1. Auflage.

Der Inhalt der 2. Auflage des I. Bandes ist ein ganz anderer als der der ersten Auflage, er beschäftigt sich ausschließlich mit der Bibelfrage und bringt die schon länger ver-
sprochene Geschichte der Bibel. — Band II (Methodologische und prinzip. Erörterungen) und Band III (Ausführung über einzelne Dogmen) befinden sich in Vorbereitung. — Der jetzige Band II: Zur Versöhnung wird von den „Dogmatischen Zeitfragen“ abgelöst und soll später apart unter separatem Titel folgen.

Bei Bestellungen, die zur Abnahme aller 3 Bände verpflichten, ermäßigt sich der Ladenpreis um 10 %.

Von Herrn Professor **D. L. Ihmels** in Leipzig erschienen:

Die christliche Wahrheitsgewißheit,
ihr letzter Grund und ihre Entstehung.
Preis: M. 5.60, el. geb. M. 6.80.

Wie werden wir der * * *
christlichen Wahrheit gewiß?
Preis: M. —.60.

Die Selbständigkeit der Dogmatik
gegenüber der Religionsphilosophie.
Preis: M. 1.—.

Die Bedeutung des Autoritätsglaubens
im Zusammenhang mit der andern Frage erörtert:
Welche Bedeutung hat die Autorität für den Glauben?
Preis: M. 1.—.

Theonomie und Autonomie
im Licht der christlichen Ethik.
Preis: M. —.60.

Jesus Christus,
die Wahrheit und das Leben.
Zwei Predigten.
Preis: M. —.75.

Wer war Jesus? — Was wollte Jesus?
1.—3. Auflage. Preis: M. —.60.

Soeben resp. in Kürze erscheint:

Hilbert, Pastor G., Leipzig, **Kunst und Sittlichkeit.** ca. 4 Bogen. ca. 1 M.

Hoffmann, † Past. D. S., Halle a. S., **Die grossen Taten Gottes.**

Festpredigten. Neue Folge. Mit Vorwort von Prof. D. m. Kähler, Halle a. S. 14 $\frac{1}{2}$ Bogen. ca. M. 3.50.

Hunzinger, Privatdozent Lic. Dr. M. W., Leipzig, **Lutherstudien.**

2. Heft. 1. Abt. **Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther.** 8 $\frac{1}{4}$ Bogen. ca. M. 2.50.

Knipfer, Geh. Kirchen-R., Julius, **Paul Gerhardt.** Gesammelte Aufsätze. M. 1.—.

Kubert, Pfarrer G., Neufahrwasser, **Altes und Neues.** Ein Jahrgang Predigten über die alttestamentlichen Perikopen. M. 4.—.

Matthes, Superint. Dr. M., Kolberg, **Die evangel. Lektionen** nach Festsetzung der Eisenacher Konferenz. ca. 30 Bogen. ca. M. 4.50.

Prager, Pfarrer Ludwig, **Das Endziel der Völker- und Weltgeschichte** auf Grund der heiligen Schrift. 9 Bogen. ca. M. 2.—.

Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. Herausgegeben von Prof. Joh. Kunze und Prof. E. Stange.

5. Heft. **Die Appellation und Protestation der evangelischen Stände auf dem Reichstage zu Speyer 1529.** Herausgegeben von Ob.-Konf.-R. D. Neß. 6 $\frac{1}{4}$ Bogen. ca. M. 1.60.

E. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in München.

Einleitung in das Alte Testament einschließlich Apokryphen und Pseudepigraphen. Mit eingehender Angabe der Literatur. Von Prof. DDr. **H. L. Strack**. 6., neubearbeitete Auflage. 1906. 16 $\frac{1}{2}$ Bogen Lex.-8. geb. 4 M. 80 Pf.

Reicher Inhalt auf knappem Raume. Genaue Darstellung des gegenwärtigen Standes der Erforschung des A. Test. vom wissenschaftlichen und zugleich positiven Standpunkte.

Die Genesis übersetzt u. ausgelegt. Von Prof. DDr. **H. L. Strack**. 2., neubearb. Auflage. 12 Bog. Lex.-8. 4 M. 80.

Die Neubearbeitung dieses längere Zeit im Buchhandel fehlenden Werkes erörtert u. a. eingehend das Verhältnis von Bibel und Naturwissenschaft, die Ergebnisse der Keilschriftforschung, die Glaubwürdigkeit der Patriarchengeschichte.

Verlag des Christl. Zeitschriften-Vereins, Berlin SW. 13.

Nathanael.

Zeitschrift für die Arbeit der evang. Kirche an Israel.

Unter Mitwirkung von P. **Bieling**, P. **Billerbeck** u. Lic. **de le Roi**

herausgegeben von Prof. DDr. **Herm. L. Strack**.

Jährlich 6 Hefte von zus. mindestens 14 Bogen Inhalt. — Abonnementspreis (auch bei direkter Zusendung) 1 M. 25 Pf.

Durch alle Buchhandlungen u. Postanstalten und auch direkt zu beziehen.

Anerkannt bedeutendstes, wissenschaftliches Organ auf dem Gebiete der Judenmission. Die auch für weitere Kreise bestimmte Beilage „Der Messiasbote“ berichtet über neuere Ereignisse auf diesem Gebiete der Missionstätigkeit. Von vielen Behörden den Geistlichen empfohlen.

In **August Neumanns Verlag**,
Fr. Lucas in Leipzig erschien soeben
die 14. verbess. Auflage von:

Lehrbuch **d. Kirchengeschichte**

für Studierende

von

Joh. Heinr. Kurtz.

Wierzehnte Auflage

besorgt von

N. Bonwetsch und **P. Tschackert**,
Professoren der Theologie in Göttingen.

4 Teile in 2 Bände geh. M. 16.80.



Eben-Ezer.

Tagebuch

für Freud und Leid im Christenleben.

Zweite Auflage.

Eleg. gebunden M. 4.—.

Justus Naumann in Leipzig.



A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Das
Wesen des Christentums
und die
moderne historische Denkweise.

Von

Lic. R. Beth,
Privatdozent in Berlin.

Preis: 2 Mark 50 Pf.

Die
moderne historische Denkweise
und die
christliche Theologie.

Von

Mag. th. R. Girgensohn.

Preis: 1 Mark.

Studien
zur
systematischen Theologie.

Von

Lic. Richard H. Grützmacher,
Professor der Theologie in Rostod.

- I. Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik im christlichen Charakter. M. 1.60.
- II. Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. — Die Forderung einer modernen positiven Theologie. M. 1.80.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Die Hauptprobleme des Lebens Jesu.

Eine geschichtliche Untersuchung

von

Professor D. F. Barth.

2. umgearbeitete Auflage. Preis 4 M., geb. 4,80 M.

Wir begrüßen mit ganz besonderer Freude eine Gabe der theologischen Wissenschaft an die evangelische Kirche und Gemeinde, die auf die modernen Bestrebungen mit ernstem Sinne eingeht und von aller dogmatischen Befangenheit frei die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth rein auf Grund der Evangelien . . . darstellt . . . schon um der Art willen, wie die Untersuchung geführt wird, und um der schlichten Herzlichkeit, der lichtvollen Klarheit willen, mit der hier ein feingebildeter, das Rüstzeug der Wissenschaft geschickt handhabender Gelehrter zu den Theologen und zu den Geförderten in der Gemeinde spricht.



Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testamente.

Von

Lic. theol. Prof. Paul Althaus.

4,50 M., geb. 5,40 M.

Eine überaus saubere Arbeit in jeder Hinsicht, gewandt, präzise, gründlich, objektiv und anregend. Ungemein genau und sorgfältig ist die Erörterung der betreffenden Schriftstellen, bei welcher der Verfasser alle bedeutenderen Auslegungen berücksichtigt und sich mit ihnen auseinandersetzt.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Soeben erschien:

Vorbereitung und Erfüllung.

Gottes

Weilsweg im Alten Testament.

Von

Wilhelm Engelhardt,

Religionsprofessor in München.

M. 1.50, kart. M. 1.70.

Die

evangelische Glaubenslehre

nach dem Lehrbuch von Thomastus disponiert

zur

Vorbereitung auf das Gymnasial-Absolutorium.

Von

Wilhelm Engelhardt,

Religionsprofessor in München.

Preis: 50 Pf., kart. 60 Pf.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Hoberg, Dr Gottfried, ord. Prof. der Univ. Freiburg i. Br., **Die Psalmen der**

Vulgata. Übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. gr 8^o (XXXVI u. 484) M 10.—? geb. in Leinwand M 11.50

Der Kommentar gibt neben dem lateinischen Text und einer vollständigen Übersetzung eine Erklärung des Literalsinnes der lateinischen Psalmen. Die mystische Erklärung ist leicht zu finden, wenn nur die Regeln der Hermeneutik auf den Literalsinn angewendet werden.

Ries, Dr Joseph, Repetitor am erzbischöflichen Priesterseminar zu St Peter, **Das geistliche**

Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard. Quellenmäßig dargestellt. gr 8^o (XII u. 328) M 7.—

Das Werk führt die christliche Vollkommenheitslehre des Abtes von Clairvaux in systematischem Gesamtbilde vor. Es dürfte dazu beitragen, den heiligen Kirchenlehrer der wissenschaftlichen Beachtung etwas näher zu rücken; als es bisher der Fall war. Auch in asketischer und homiletischer Beziehung wird es gute Dienste leisten.

Schanz, Dr Paul, weis. Prof. der Theologie an der Univ. Tübingen, **Apologie des Christen-**
tums. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Drei Teile. gr 8^o

Dritter (Schluß-) Teil: Christus und die Kirche. (VIII u. 698) M 7.—; geb. in Halbfrauz M 9.— Früher sind erschienen:

I. Gott und die Natur. (VIII u. 792) M 8.—; geb. M 10.— II. Gott und die Offenbarung. (X u. 868) M 8.80; geb. M 11.— Das ganze Werk in drei Teilen (XXVI u. 2358) M 23.80; geb. M 30.—

Uhlmann, Dr Josue, Pfarrer in Murg a. Rh., **Die Persönlichkeit**

Gottes und ihre modernen Gegner. Eine apologetische Studie. (Straßburger

theologische Studien VIII. Bd., 1. u. 2. Heft.) gr 8^o (XII u. 238) M 5.—

Der Zweck der Arbeit ist ein praktischer, sozialer und allgemein christlicher. Die Wahrheit und Überzeugung von einem persönlichen Gott sollen in der hier dargelegten wissenschaftlichen Form und durch dieselbe Eingang finden und befestigt werden vor allem in der gebildeten und zu bildenden Jugend und Männerwelt.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Prof. D. th. W. Walther:

Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart.

1. Heft: Der Glaube an das Wort Gottes. 1 M. 80 Pf.

2. Heft: Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis. 1 M. 80 Pf.

Ad. Harnacks 

 **Wesen des Christentums**
für die christliche Gemeinde geprüft

VON
D. Wilh. Walther,

Professor und Universitätsprediger in Rostock.

Wohlfeile (fünfte) mit einem Nachwort versehene Auflage.

1 Mk. 50 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Blätter aus meinem Tagebuche Gedichte.

Seinen Freunden zum Andenken
von

Dr. jur. **Franz Lotz.**

Preis: M. 1.20, eleg. geb. M. 2.—.

Einladung zum Abonnement auf Evangelisch-Luther. Gemeindeblatt

herausgegeben von

der evang.-luther. Synode von **S. Catharina, Paraná** u. a. Staaten.

Schriftleiter: **P. Gottfr. Riegel** in Inselstraße bei **Joinville** (Südbrasilien).

Das Blatt erscheint monatlich 8 Seiten stark und ist für Deutschland von der **A. Deichert'schen Verlagsbuchhdlg. Nachf. (Georg Böhme) in Leipzig** zum Preis von jährlich 1 M. 50 Pf. einschließlich des Porto zu beziehen.

Das „**Evang.-luther. Gemeindeblatt**“ ist das Organ des von dem Verbaude der lutherischen Gotteskasten-Vereine ins Leben gerufenen kirchlichen Hilfswerkes in **Brasilien** und wird allen Freunden dieses Werkes bestens empfohlen.

Der Alte Glaube

Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt

Schriftleitung: **W. Gufmann, Pfarrer, Leipzig.**

Wöchentlich eine Nummer von zwölf Seiten. — Monatlich eine „Literarische Beilage“ von acht Seiten.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten oder direkt vom Verlag.

Preis 2 Mark für das Vierteljahr.

Bei direktem Bezug: Inland M. 2.20, Ausland M. 2.50.

Der „**Alte Glaube**“, der weder einer kirchlichen Partei noch einer theologischen Sonderrichtung dient, sondern an der ernstesten, entscheidungsvollen Aufgabe der religiösen Neubelebung unserer gebildeten Stände auf Grund der biblisch-reformatorischen Heilswahrheit arbeiten möchte, hat während der kurzen Zeit seines Bestehens eine der ersten Stellen unter unseren positiven Organen errungen.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Soeben erschien:

Die ersten Wanderprediger Frankreichs.

Studien zur Geschichte des Mönchtums
von

Johannes von Walter,
Privatdozenten der Theologie zu Göttingen.

Neue Folge.

Bernhard von Ehron; Vitalis von Savigny; Girald von Salles;
Bemerkungen zu Norbert von Xanten und Heinrich von Lausanne.
12 Bogen. M. 4.80.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Meyers Großes Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Sechste, gänzlich neubearbeitete und vermehrte Auflage. Mehr als 148,000 Artikel und Verweisungen auf über 18,240 Seiten Text mit mehr als 11,000 Abbildungen, Karten und Plänen im Text und auf über 1400 Illustrationstafeln (darunter etwa 190 Farbendrucktafeln und 300 selbständige Kartenbeilagen) sowie 130 Textbeilagen. 20 Bände in Halbleder gebunden zu je 10 Mark oder in Prachtband zu je 12 Mark.

Es ist eigentlich überflüssig, von der allseitig anerkannten Vortrefflichkeit und Brauchbarkeit des **Meyer'schen Konversations-Lexikons** zu reden. Auch der soeben erschienene zwölfte Band (L—Lyra) der neubearbeiteten 6. Auflage legt von der Gediegenheit des Werkes wieder vollgültiges Zeugnis ab. Aus seinem reichen Inhalt möchten wir nur auf zwei Artikel besonders aufmerksam machen: „Los von Rom-Bewegung“ (4½ Spalten) und „Luther“ (10½ Spalten lang), beide mit vortrefflicher Sachkunde meisterhaft geschrieben.

Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig und Wien.

== Im Erscheinen befindet sich: ==

MEYERS

Sechste, gänzlich neubearbeitete
und vermehrte Auflage.

148,000 Artikel.

11,000 Abbildungen.

GROSSES KONVERSATIONS-

20 Halblederbände zu je 10 Mark.

Probehefte liefert jede Buchhandlung.

LEXIKON

Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig und Wien.

17, 7 July 1906



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Bahn,

Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

Adolf Kahl,

Oberkonsistorialrat in München

Prof. D. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst D. W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. E. Blas in Halle a/S.; Prof. D. W. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. Lic. R. H. Grützmacher in Rostock; Prof. D. Johs. Hausleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. R. Knoke in Göttingen; Prof. D. J. Köberle in Rostock; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. R. Löffler in Dresden; Prof. D. Wilh. Loh in Erlangen; Oberpastor F. Luther in Reval; Konsistorialrat G. Petri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. J. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. G. Sehling in Erlangen; Prof. D. G. Sellin in Wien; Oberkonsistorialrat Lic. L. Staehlin in Ansbach; Gymn.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,

Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XVII. Jahrgang. 7. Heft.

(199. Heft ausgeg. i. Juli 1906.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1906.



Inhalt.

	Seite
Jesus und Paulus. II. Von Professor D. L. Ihmels in Leipzig (Schluß)	485
Garnac und Bouffet. Von Hauptpastor R. Hollensteiner in Oldenburg (Holst.) (Schluß)	517
Das Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi. Von Lic. Dr. Hunzinger in Leipzig-Gohlis	534
Eine Reform des Patenamts. Von Pastor Lic. Dr. Julius Boehmer in Raben bei Wiesenburg (Mark) (Schluß)	551

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt, München, Wörthstraße 20,** alles übrige aber an die **Verlagshandlung, Leipzig, Königsstraße 25 I** zu adressieren.

Nachdruck der im vorliegenden Heft veröffentlichten Arbeiten nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Verlagshandlung gestattet.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

In der „**Neuen Kirchlichen Zeitschrift**“ sollen im Jahre 1906
u. a. erscheinen:

Mythus und Sage im alten Testament. Von Professor D. Köberle
in Rostock. — **Unsere moderne Literatur.** Von Professor Dr. Lic.
Gg. Grützmaier in Heidelberg. — **Die neutestamentliche Theologie
in der evangel. Kirche des 19. Jahrhunderts.** Von Pfarrer Herold
in Gleißenberg (Mittelfr.) — **Das Gleichnis vom verlorenen Sohn.**
Von Professor D. Knoke in Göttingen. — **Neueste Verhandlungen
über den Dekalog.** Von Dr. D. Ed. König in Bonn.



Jesus und Paulus.

(Fortsetzung und Schluß.)

II.

An die Darstellung der Grundlinien der Predigt Jesu schließen wir eine Skizzierung der paulinischen Verkündigung. Freilich vollziehen wir diese Gegenüberstellung gerade des paulinischen Zeugnisses und des Zeugnisses Jesu nur mit einem gewissen Vorbehalt. In der Form jedenfalls, wie sie innerhalb der neueren Fragestellung durchweg gemeint ist, bedeutet sie eine ungeschichtliche Isolierung der Verkündigung Pauli. Der Apostel selbst hat ein sehr lebhaftes Bewußtsein davon gehabt, daß das Evangelium, welches er verkündige, seinem zentralen Inhalt nach von ihm in der Gemeinde bereits vorgefunden sei. Er erinnert 1. Kor. 15 die Leser, daß er ihnen nur die Botschaft weitergegeben habe, die er selbst empfangen, daß nämlich Christus Jesus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift, und daß er auferstanden sei am dritten Tage, und er fügt ausdrücklich hinzu, daß nichts darauf ankomme, ob man ihn oder einen anderen Apostel höre, es sei das eine Evangelium, das sie verkündigten.

Damit stimmt durchaus überein, was wir sonst aus unseren Quellen wirklich festzustellen vermögen; ob wir Petrus hören oder Johannes oder den Brief an die Hebräer, überall wird an Christum als den Gefreuzigten und Auferstandenen die Vergebung der Sünden und die Errettung für die Menschen geknüpft. Nun kann man ja den Nachweis versuchen, daß diese gesamte Verkündigung bereits

unter paulinischem Einfluß stehe, aber was man auch immer an solcher Beeinflussung nachzuweisen sich getrauen mag, so kann davon jedenfalls im Ernst keine Rede sein, daß jener zentrale Inhalt des Evangeliums selbst erst von Paulus stamme. Wie wäre es auch denkbar, daß die erste Gemeinde und vollends die von dem Herrn berufenen Zeugen ein paar Jahre nach seinem Tode sich von einem Neuling ein ganz anderes Evangelium hätten aufreden lassen. Dazu kommt, daß wir von den Schwierigkeiten, mit denen tatsächlich die paulinische Verkündigung zu kämpfen gehabt hat, aus seinen Briefen ein sehr lebendiges Bild erhalten. Nirgends aber begegnet auch nur eine Andeutung, daß jener zentrale Inhalt des Evangeliums selbst auf Widerspruch in den Gemeinden gestoßen sei. Die Differenzen, welche vorhanden sind, beziehen sich auf Konsequenzen, die Paulus aus jenem Evangelium zieht und die zum Teil — wenn auch keineswegs ausschließlich — auf dem Gebiet der Missionspraxis zu suchen sind.

Sonach verdeckt man den Ernst der Situation, wenn man immer nur Paulus für die gegenwärtige kirchliche Verkündigung verantwortlich macht. Es handelt sich vielmehr um nichts Geringeres, als die Frage, ob wir wirklich uns überreden können und müssen, daß die gesamten ersten Zeugen unmittelbar nach dem Tode Jesu — denn soweit zwingt unter allen Umständen die Notiz 1. Kor. 15, 3 zurückzugehen — ein Evangelium verkündigt haben, das mit dem Willen des Herrn selbst in Widerspruch steht. Sind wirklich die berufenen Zeugen Jesu die Verderber seiner eigenen Absicht gewesen, dann ist in der Tat das Urteil Lagardes noch sehr milde, daß Jesus mit seinen Jüngern kein Glück gehabt. Zwei Konsequenzen aber werden unvermeidlich. Einmal müßten wir dann ganz darauf verzichten, über die Absichten Jesu etwas Näheres auszumachen, wenn schon die von ihm selbst berufenen Zeugen mit ihm in Widerspruch stünden; und dann wüßte ich nicht, wie wir den Glauben an die göttliche Providenz festhalten sollten, wenn wirklich die gesamte Kirche von niemand anders als den berufenen Zeugen Gottes irregeführt wäre.

Immerhin hat es an sich einen guten Sinn, wenn man mit den Fragen, welche sich aufdrängen können, gerade an den Apostel Paulus sich wendet. Einmal bewegen wir uns gerade bei der

paulinischen Verkündigung auf besonders sicher kontrollierbarem geschichtlichem Boden. Über die Echtheit der Hauptbriefe des Apostels kann jedenfalls ein ernstlicher Zweifel nicht möglich sein, und ebenso kennen wir die ganze Gestalt des Apostels und sein Evangelium so genau, wie das bei keinem anderen der Männer des apostolischen Zeitalters der Fall ist. Sodann kann über die Bedeutung des Mannes ein Zweifel ja nicht bestehen, er gehört nicht bloß persönlich zu den gewaltigsten Gestalten der Religionsgeschichte überhaupt, sondern auch sein Einfluß auf die christliche Gemeinde kann kaum hoch genug angeschlagen werden. Selbst solche Strömungen und Zeiten, die seiner Würdigung nicht günstig waren, haben doch seinem Einfluß sich nicht zu entziehen vermocht. Das aber hängt mit dem letzten Punkt zusammen, der vor allem es rechtfertigt, gerade Paulus ins Auge zu fassen. Er hat das Neue in der Person Jesu in einem Maß, wie es bei keinem anderen der Fall ist, als etwas völlig Neues erlebt. Auch für das Leben der übrigen Jünger hat Jesus Epoche gemacht, aber im Vergleich zu Paulus ist doch das Neue bei ihnen in relativem Sinn in gradliniger Entwicklung aus dem Alten herausgewachsen. Wenige Menschen mögen dagegen einen so gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit durchlebt haben wie Paulus, insbesondere sind gewiß wenige Menschen im reifen Alter nur durch einen so völligen Bruch des Alten zu einem totalen Neubau des ganzen Lebens gekommen, wie es bei Paulus der Fall war. Eben darum dürfen wir von vornherein vermuten, daß bei Paulus das Neue, das mit Jesus in die Erscheinung getreten ist, in seinem Unterschied von dem Alten besonders scharf herausgetreten wird.

Daher empfiehlt es sich auch, die Beschreibung der paulinischen Verkündigung mit einem kurzen Blick auf das für den ganzen Heilsstand Pauli grundlegende Ereignis der Bekehrung zu beginnen. Freilich nicht in dem Sinn, als ob es möglich wäre, die Verkündigung Pauli aus jener Erfahrung einfach auf psychologischem Wege abzuleiten. Wo immer etwas Ähnliches versucht wird, da geht es nicht ohne Gewaltamkeit und ohne Verzeichnung. Im besten Falle erreicht man ein zutreffendes Bild des paulinischen Verständnisses vom Evangelium nur in dem Maß, als unwillkürlich der Blick sich doch schon auf die tatsächlich vorliegende Verkündigung

Pauli richtet. Uns hindert an einem solchen Verfahren ein doppeltes. Einmal die eben festgestellte Tatsache, daß Paulus selber von einem Evangelium weiß, das er bereits überkommen hat. Mit dieser Notiz im 1. Korintherbrief stimmt das zusammen, was der Bericht der Apostelgeschichte über die Bekehrung Pauli hinsichtlich des Ananias zu berichten weiß. Hingegen braucht das, was Gal. 1, 11 f. erzählt wird, dem keineswegs zu widersprechen. Es muß ja von vornherein für undenkbar gelten, daß Paulus überhaupt bei seiner Bekehrung von dem Evangelium, das in der Gemeinde bereits verkündigt wurde, nichts gehört haben sollte. Jenes Urteil im Galaterbrief will auch nur — und zwar mit vollem Recht — betonen, daß jene Verkündigung, die Paulus bereits vorfand und die auch an ihn herankam, doch nur durch Gottes Offenbarung hindurch sein Evangelium wurde. Welchen Dienst Paulus auch immer von Menschen empfangen haben mag, er hatte sein Evangelium in der Tat nicht von Menschen Gnaden, sondern von Gottes Gnaden. Eben das führt uns auf den zweiten und für uns vor allem entscheidenden Punkt. Ein Versuch, auf rein psychologischem Wege das Evangelium Pauli durch Schlußfolgerung aus der Erfahrung seiner Bekehrung zu erschließen, wird dem starken Bewußtsein des Apostels nicht gerecht, daß Gott es ist, der den Sohn in ihm geoffenbart und sein Evangelium ihm erschlossen hat.

Dagegen verträgt es sich mit dieser Betonung des supernaturalen Ursprungs seines Evangeliums sehr wohl, nach der psychologischen Vermittlung zu fragen, in welcher dem Paulus dieses Evangelium sich erschlossen habe. Ein solches Verfahren hat nicht bloß sein gutes Recht, es kann auch dazu helfen, diejenigen Punkte herauszustellen, welche für die paulinische Anschauung zentraler Natur sind. Freilich dieses Verfahren nicht allein, der Ausgang von der eigenartigen Erfahrung Pauli bedarf der Kontrolle an der tatsächlich vorliegenden Gestalt der Verkündigung; das eine aber kann dann dem anderen zur Stütze dienen. Also nicht darauf ist es abgesehen, den Inhalt paulinischer Predigt mit psychologischen Mitteln aus dem Erlebnis der Bekehrung abzuleiten, wohl aber die tatsächlich vorliegende Verkündigung von ihr aus verständlich zu machen. Jene Erfahrung wird eben nicht richtig verstanden, wenn man sie zur Quelle der neuen Erkenntnis Pauli macht, wohl aber

ist sie das Mittel, durch das die neue Erkenntnis in Paulus allein erzeugt werden konnte und erzeugt ist.

Ihrem allgemeinsten Sinne nach bedeutet aber dann jenes Erlebnis offenbar, daß der Jesus, der für Paulus bisher Gegenstand der Verfolgung gewesen war, nun doch als der von Gott verheißene Messias sich erwies. Diese Erkenntnis aber konnte sich nur in Anknüpfung und Auseinandersetzung mit dem behaupten, was in Paulus schon vorhanden war. Denn jede neue Erkenntnis, mag sie auch noch so sehr auf der einen Seite in ihrem innersten Wesen zu dem bisherigen Wahrheitsbesitz des Menschen in Gegensatz treten, könnte doch auf der anderen Seite in dem Menschen sich nicht durchsetzen, wenn sie nicht irgendwie an dem Alten Anknüpfung hätte. Wo lag für Paulus diese Anknüpfung? Paulus selbst hat gelegentlich ausgesprochen, was seine Volksgenossen von der Anerkennung Jesu als des Messias abgehalten habe, und er deutet damit offenbar zugleich an, was für ihn selbst das Hindernis des Glaubens an Jesus gewesen ist. Er sagt, daß sein Volk, da es die eigene Gerechtigkeit aufrichten wollte, die von Gott ausgehende Gerechtigkeit nicht zu erkennen vermocht habe (Röm. 10, 3). Nach diesem Satz erschöpft man also die Sache nicht, wenn man den Widerspruch Pauli gegen die Messianität Jesu nur bis dahin zurückführt, daß er an der Gestalt eines gekreuzigten Messias notwendig Anstoß genommen habe. Gewiß ist das richtig; aber die Antwort kann nicht die letzte sein, die Frage bleibt übrig, warum denn Paulus über jenes Bedenken hinweggekommen sei, Saulus dagegen nicht. Darf man Paulus zutrauen, daß er selbst am besten gewußt habe, wo für ihn der tiefste Grund der Glaubensweigerung Christo gegenüber gelegen habe, dann muß man auf jenes Streben, sich selbst vor Gott gerecht machen zu wollen, hinweisen. Solange Paulus an dem festhalten zu müssen glaubte, konnte er nicht in dem gekreuzigten Messias den gottgewollten Weg zur Beschaffung wirklicher Gottesgerechtigkeit finden.

Dann kann aber nicht zweifelhaft sein, wo der Punkt liegt, welcher das Leben Pauli vor und nach der Bekehrung zur Einheit zusammenschließt und für das Neue in der Bekehrung den Anknüpfungspunkt bilden konnte. Paulus ist nicht bloß zeitlebens ein Gottsucher gewesen, er hat auch nicht anders gewußt, als daß nur

der Mensch vor Gott bestehen und mit ihm Gemeinschaft haben könne, der im Urtheil Gottes als Gerechter zu stehen kommt. Der pharisäische Erzogene wußte aber wieder nicht anders, als daß er diese Gerechtigkeit aus sich selbst und darum unter dem Gesetz zu beschaffen habe. Nun hat man freilich aus Röm. 7 herauslesen wollen, daß auch Saulus bereits eine Erfahrung davon gemacht habe, wie unmöglich es zuletzt sei, unter dem Gesetz zu einer Gott wohlgefälligen Gerechtigkeit zu kommen. Aber es muß mindestens für sehr zweifelhaft gelten, ob man wirklich für eine derartige Erfahrung auf Röm. 7 sich mit Recht berufen kann. Wohl aber wäre es allerdings unter allen Umständen schwer verständlich, daß ein Mann von dem Ernst und der Aufrichtigkeit und vor allem auch von der innerlichen Größe eines Paulus nicht auch schon vor seiner Bekehrung Stunden gehabt haben sollte, in denen er an dem Wert seiner ganzen Gesetzeserfüllung zweifelhaft geworden wäre. Aber man muß zugleich sich klar machen, daß der pharisäische Erzogene wider solche Zweifel gar kein anderes Heilmittel hatte, als daß er mit erneuter Energie um die Erfüllung des göttlichen Willens rang. Und er vermochte sich religiös nur soweit zu behaupten, als er sich selbst das Zeugnis einer Gott wohlgefälligen Erfüllung des Willens Gottes zu geben vermochte. Daher wird es doch bei dem eigenen Urtheil Pauli sein Bewenden haben müssen, daß er, auf das Ganze gesehen, nach dem Maßstab des Gesetzes vor seiner Bekehrung unsträflich gewesen sei. Dieses Selbstbewußtsein brach erst am Tage von Damaskus völlig zusammen. Indem der von ihm Verfolgte sich doch als der von Gott gesandte Messias erwies, war über die ganze bisherige Gesetzeserfüllung Pauli das Urtheil gesprochen. War auch die Verfolgung Jesu von Nazareth ein Stück des Gerechtigkeitsstrebens Pauli gewesen, so brach notwendig dieses ganze Streben, das zu solchen Konsequenzen geführt hatte, unter der Selbstbezeugung des Auferstandenen zusammen. Es war ein totaler Bankerott, an welchem der ganze bisherige religiös-sittliche Besitzstand des Apostels ankam.

Nun aber ist es eine einfache psychologische Unmöglichkeit, daß es aus jenem Zusammenbruch heraus zu einer neuen Erkenntnis Christi gekommen wäre, ohne daß er nun gerade in ihm das gefunden hätte, was er bisher in seiner Bekämpfung suchte. Die

gewaltige Selbstbezeugung des Auferstandenen konnte allerdings den bisherigen Besitzstand des Apostels völlig erschüttern, aber wenn sie nicht ein bloßes Phänomen bleiben sollte, welches das Alte zerstörte, ohne etwas Neues zu geben, so mußte vor allem der Anstoß beseitigt werden, den Paulus auf Grund jüdischer Messiaserwartung an dem Tode Jesu nehmen konnte. Positiv gewendet: Zu einem wirklichen Verständnis der Person Christi konnte es nur unter der Voraussetzung kommen, daß gerade der Tod Christi dem Paulus im Lichte eines von Gott gewollten Heilsweges gedeutet wurde. Nun aber konnte Paulus auch unter dem Eindruck des Damaskus-Erlebnisses unmöglich in dem Stück an der zentralen Gewißheit seines bisherigen religiösen Lebens irre werden, daß Gerechtigkeit in Gottes Urteil für alle Gemeinschaft mit Gott die Voraussetzung bilden müsse. Daher vermittelte sich das Verständnis des gerade im Tode Christi erschlossenen Heils notwendig unter dem Gesichtspunkt, daß es gerade hier zu der von Gott vollzogenen Beschaffung der Gottesgerechtigkeit gekommen sei. Das ist demnach der erste Ertrag der Bekehrung Pauli, daß fortan von ihm das Evangelium als eine Offenbarung der von Gott ausgehenden Gerechtigkeit verstanden wurde (Röm. 1, 17).

Daß wir damit in der Tat die Bekehrung in ihrem zentralen Wesen richtig gedeutet haben, beweist ein Blick auf diejenigen Stellen der Briefe, in denen Paulus auf seine Bekehrung zurückblickt. Ganz allgemein beschreibt er sie ja dahin, daß Gott in ihm seinen Sohn geoffenbart habe (Gal. 1, 16). Näher aber hat dann Paulus in jener Auseinandersetzung mit Petrus (Gal. 2, 15 ff.) die Entstehung des Glaubens als dadurch vermittelt hingestellt, daß er wie jener zu der Erkenntnis gekommen sei, daß auf Gesezeswegen ein Gerechwerden nicht möglich sei, in Christo aber für den Glauben Rechtfertigung gegeben sei. Noch deutlicher spiegelt sich in Phil. 3 die eigene Erfahrung Pauli wieder. Scharf stellt er hier dem pharisäischen Ringen nach eigener Gerechtigkeit sein Verhalten seit jenem Tage gegenüber, wo er von Jesus ergriffen wurde: fortan hat sein Leben nur einen Inhalt, diesen Christus und die in ihm vorhandene Gottesgerechtigkeit zu ergreifen. Danach kann kein Zweifel darüber bestehen, Paulus selbst hat seine Bekehrung so angesehen, daß in ihr bei ihm eben jener Zustand aufhörte, den er bei seinen

Volksgenossen beklagte, daß sie im Ringen nach der eigenen Gerechtigkeit die Gerechtigkeit Christi nicht zu erkennen vermochten. So verstanden wird einerseits der Zusammenhang mit dem Früheren in der Bekehrung gewahrt, anderseits aber kommt es doch zu etwas völlig Neuem: in Christo wird die Gottesgerechtigkeit von Paulus gefunden, die er bisher gesucht hatte.

In der That, es handelt sich um etwas völlig Neues und das führt uns auf den zweiten Punkt, der als unmittelbarer Ertrag der Bekehrung Pauli gelten muß. Der Apostel hat das Geheimnis der Religion in einer Weise erlebt, wie es erst auf Grund der Offenbarung Gottes in Christo möglich war. Die Grundfrage der Religion ist doch diese, wie unsere Gemeinschaft mit Gott zustande kommt, ob so, daß wir zu Gott kommen, oder so, daß Gott zu uns kommt. Auch der pharisäische Erzogene wußte schließlich doch nicht anders, als daß er sich zu Gott hindurchzuarbeiten habe. Die Religion Israels ging freilich keineswegs darin auf, vielmehr ist gerade das für sie im Unterschied von aller außerschristlichen Religion das Charakteristische, daß auch in ihr am Anfang der ganzen Heilsgeschichte eine grundlegende Offenbarungstat Gottes steht, und diejenigen Frommen haben das Wesen der auf alttestamentlichem Boden möglichen Frömmigkeit am tiefsten erfaßt, welche sich auf diese Offenbarungstat gründen lernten und um des Namens Jahves willen Heil erwarteten. Aber anderseits war doch eben von Anfang an die göttliche Selbstdarbietung auf alttestamentlichem Boden gesetzlich bedingt. Das war die Seite, an welcher pharisäische Frömmigkeit einsetzte; praktisch kam es doch darauf hinaus, daß der Mensch durch sein Selbstthun die Gottesgemeinschaft zuwege bringen mußte. Was Paulus vor Damaskus erlebt, ist dagegen das Kommen Gottes zu ihm im vollsten Umfange. Es kommt hier zum Verständnis dessen, daß Gott von sich aus die Gerechtigkeit beschafft hat, ohne die es Gemeinschaft mit ihm nicht gibt, und daß er so selbst die Gemeinschaft des Menschen mit sich begründet hat. Auch zu diesem Verständnis aber kam Paulus nur so, daß er tatsächlich von Jesu Christo zu sich herumgerissen wurde. Seit dieser Zeit zerfällt das Leben des Paulus in zwei scharf abgegrenzte Hälften. Paulus ist sich selbst bewußt, mit dem Tage von Damaskus etwas völlig Neues geworden zu sein, und dieses durch supranaturale

Machtwirkung Christi, der eben dadurch tatsächlich als lebensschaffender Geist offenbar wurde. In dieser Seite der Erfahrung — und das ist das zweite — wurzeln die paulinischen Gedanken von dem neuen Leben in Christo und dem Wirken des Geistes auf den Gläubigen und in dem Gläubigen.

Endlich mag noch ein Drittes ausdrücklich herausgehoben sein, was freilich im Grunde bereits in den beiden Ersten schon mit beschlossen liegt. Paulus konnte nicht Jesus als den Messias erleben und des messianischen Heils in ihm teilhaftig werden, ohne auch zur Gewißheit darüber zu kommen, daß in Jesu überhaupt die messianische Heilszeit angebrochen sei. Wie Christus für sein Leben Epoche macht, so notwendig für die gesamte Heilsgeschichte: Christus ist die Wende der Zeiten. Mit anderen Worten: indem Christus für Paulus der Herr in soteriologischem Sinne wird, wird er zugleich für ihn der Herr über alles, kurz der Herr.

Christus unsere Gerechtigkeit, Christus das Prinzip eines völlig neuen Lebens im Menschen, Christus der Herr, das ist die dreifache Erkenntnis, welche in dem Erlebnis der Bekehrung für Paulus unmittelbar mitgegeben war.¹⁾ Ob wir mit dieser Analyse der grundlegenden Erfahrung aber recht haben, muß ein Blick auf die paulinische Verkündigung entscheiden. Paulus hat glücklicherweise wiederholt so ausdrücklich sich darüber ausgesprochen, was für ihn der eigentliche Inhalt des Evangeliums sei, daß niemand über das zentrale Interesse der Verkündigung Pauli im unklaren sein kann, der irgendwie dem Apostel zutraut, daß er sich selbst zu verstehen vermocht habe.

Versuchen wir denn, die Grundgedanken der paulinischen Anschauung zusammenzustellen. Nun ist von den Stellen, in denen Paulus ausdrücklich den Inhalt dessen, was ihm Evangelium ist, beschreibt, die eine bereits früher herangezogen. Indem Paulus den Korinthern noch einmal das Evangelium einschärfen will, das allein selig macht, erinnert er sie an Tod und Auferstehung Jesu. Über die spezifische Eigentümlichkeit der paulinischen Verkündigung erfahren wir hier aber noch nichts. Es war ja bereits festzustellen,

¹⁾ Vgl. eine ähnliche Gruppierung bei Seeberg, Paulus und Jesus, *Konservative Monatschrift* 1905, Heft 1 S. 33.

daß Paulus für diese Verkündigung ausdrücklich Kontinuität mit der urchristlichen Verkündigung in Anspruch nimmt. Weiter führt dagegen eine Aussage im zweiten Korintherbrief. Dort im fünften Kapitel will Paulus ebenfalls den Inhalt dessen angeben, was als Wort Gottes in der Gemeinde aufgerichtet steht. Es ist, sagt er, das Wort von der Versöhnung, und erläutert das dann in dem weiteren Satz, daß Gott den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat, auf daß wir in ihm Gottes Gerechtigkeit würden. Nun mag man ja betonen, daß die Ausführungen des zweiten Korintherbriefes durch das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit judaistischen Gegenströmungen bedingt seien, wie weit man aber auch darin gehen mag, so wird doch in keiner Weise deutlich gemacht werden können, daß auch die Einführung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes in jener Stelle durch dieses Interesse veranlaßt sei. Vielmehr macht die ganze Stelle so durchaus den Eindruck, daß Paulus hier recht eigentlich das entfaltet, was für ihn den näheren Inhalt seines Evangeliums ausmacht. Bestätigt wird uns das dann durch einen Blick auf den Römerbrief. Zwar ist es gewiß sehr verkehrt, wenn man diesen Brief einen Katechismus der Dogmatik des Apostels genannt hat, auch der Römerbrief ist durchaus wirklicher Brief; aber indem Paulus mit diesem Brief bei der Gemeinde zu Rom sich einführen will, an die zu schreiben kein besonderes äußeres Bedürfnis in der Gemeinde ihm Anlaß bot, kommt es tatsächlich doch in diesem Brief zu einer solchen zusammenhängenden Entfaltung des paulinischen Evangeliums, wie das in keinem anderen Briefe der Fall ist. Sogleich im Eingang dieses Briefes (1, 16, 17) wird aber von Paulus als eigentlicher Inhalt des Evangeliums dieser hingestellt, daß es in ihm zu einer Offenbarung der Gottesgerechtigkeit gekommen sei. Im folgenden erhalten wir dann seine weitere Ausführung dieses Themasatzes. Zunächst führt Paulus aus, wie sowohl die Juden, als die Heiden aus sich selbst der Gottesgerechtigkeit notwendig ermangeln, um dann mit einem gewaltigen *ὡν δὲ* (3, 21 ff.) der Beschreibung jener Heiligkeit als Evangelium die Tatsache gegenüberzustellen, daß in der Erlösung durch Jesus Christus es von Gott aus zu einer Beschaffung der Gerechtigkeit gekommen sei, welche die Menschen von sich aus nicht zuwege bringen konnten. Wie diese Gedanken im

folgenden dann weitergeführt sind, braucht hier nicht näher erörtert zu werden, nur darauf mag noch kurz hingewiesen sein, wie wiederum eine solche Aussage, wie sie 4, 25 begegnet, so ganz den Eindruck macht, daß die Gegenüberstellung von Sünde und Gottesgerechtigkeit für Paulus die eigentlich charakteristische Formulierung des Evangeliums bildet.

Demnach kann ich es nicht für zutreffend halten, wenn man den Gedanken der Gottesgerechtigkeit bei Paulus wesentlich durch den judaistischen Gegensatz bedingt sein läßt. Es muß hier untersucht bleiben, inwieweit die nähere Ausführung dieses Gedankens bei Paulus in der Tat durch das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit judaistischen Strömungen veranlaßt ist, aber der Gedanke selbst gehört jedenfalls ins Zentrum der paulinischen Gedankenwelt. In der Aufnahme der Begriffe der Versöhnung und Erlösung wird Paulus sich noch im wesentlichen auf dem Boden der gemeinchristlichen Verkündigung bewegt haben; ebenso ist es gar nichts spezifisch Paulinisches, wenn der Opfergedanke bei ihm gestreift wird. Dagegen begegnen wir dem spezifisch paulinischen Gedanken da, wo wir ihn die Gottesgerechtigkeit im Glauben an Christum betonen hören. Wenn man daher neuerdings gern gegen die Vorstellung polemisiert, als sei die Rechtfertigungslehre für Paulus zentral, so würde zwar, wenn man den Begriff der Lehre betont, weitgehende Verständigung möglich sein, aber die Gewißheit selbst, daß in Jesu Christo von Gott unsere Gerechtigkeit beschafft sei, ist für Paulus in der Tat fundamental. An dem Urteil kann auch ein Blick auf die Thessalonicherbriefe nicht irre machen, Paulus hatte es hier viel zu sehr mit bestimmten einzelnen Fragen zu tun, als daß zu einer näheren Erörterung seines eigentümlichen Evangeliums ein Anlaß vorgelegen hätte. Die Fragen, auf die es schließlich für die Bestimmung des Zentrums paulinischer Anschauung ankommt, sind diese, wodurch im Sinne Pauli unser gegenwärtiger Heilsstand begründet ist, und wo für Paulus der letzte Punkt unserer Heilsgewißheit liegt. Beide Male aber werden wir auf das geschichtliche Werk Christi und auf die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit in ihm geführt.

Freilich ist mit der Betonung dieses Gedankens die paulinische Verkündigung keineswegs erschöpft. Was bisher ins Auge gefaßt

wurde, könnte man die rein religiöse Betrachtung der Heilsbedeutung Christi nennen, insofern es hier lediglich darum sich handelt, wie durch Gottes Tun der neue Heilsstand für den Menschen begründet wird. Dieser religiösen Betrachtungsweise tritt eine wesentlich ethische zur Seite. Am meisten zusammenhängenden Ausdruck hat sie vielleicht Röm. 8, 1 ff. gefunden. Jedenfalls ist das dann der Fall, wenn man bei der richterlichen Verurteilung der Sünde im Fleisch, von welcher Paulus spricht, an die tatsächliche Überwindung der Sündenherrschaft durch das ganze Leben Jesu, einschließlich seiner Sendung wie seines Todes, denken muß. Jedenfalls aber läßt Paulus dort ja das geschichtliche Werk Christi bestimmt direkt auf die Herstellung eines neuen Lebens des Geistes im Gläubigen abzielen, und nun bedarf es keiner weitläufigen Ausführung, um in Erinnerung zu bringen, in welchem Umfang bei Paulus die Gedanken betont werden, daß es in Christo zu einem Einwohnen des Geistes im Menschen und damit zu einem völlig Neuen im Menschen kommt, das grundsätzlich einen totalen Bruch mit der sündlichen Vergangenheit bedeutet. Es wäre in der That eine sehr falsche Verkürzung der paulinischen Verkündigung, wenn im Interesse der alleinigen Betonung jener Glaubensgerechtigkeit diese Gedankenreihe unterdrückt würde, vielmehr ist durchaus richtig, daß auch sie für Paulus die höchste Bedeutung hat, ja daß Paulus zum Teil an sie dieselben Konsequenzen knüpft, wie an die eben skizzierten Gedanken.

Neben jene religiöse und diese ethische Betrachtungsweise könnte man einen Augenblick als ein Drittes jene Gedanken Pauli nebenzuordnen geneigt sein, in welchen er die Bedeutung Christi unter der Betonung des mystischen Zusammenhangs zwischen Christo und den Seinen zu veranschaulichen sucht. In Wirklichkeit aber wäre offenbar doch eine solche Nebenordnung, wenn sie anders nicht bloß im Sinne einer äußerlichen Stoffgruppierung gemeint sein sollte, sehr ungeschickt, denn die Gedanken, welche um jene mystische Gemeinschaft sich gruppieren lassen, dienen in Wirklichkeit ja den beiden bisher beschriebenen Gedankenreihen lediglich zur Stütze. In der Gewißheit, daß, wenn einer für alle gestorben ist, dann alle gestorben sind (2. Kor. 5, 14 f.), ist für Paulus ebenso begründet, daß Christus für uns die Gottesgerechtigkeit werden konnte, wie

das andere, daß wir uns als solche ansehen sollen, die, für die Sünde tot, fortan nur Christo leben.

Sonach hat es sein gutes Recht, wenn man die paulinische Verkündigung vor allem um diesen doppelten Gedanken der Gottesgerechtigkeit in Christo und des pneumatischen Lebens in Christo gruppiert. Es bedarf aber nur einer Erinnerung, wie diese beiden Punkte den innerhalb der paulinischen Erfahrung zuerst nachgewiesenen Seiten entsprechen. Daneben tritt freilich auch in der Verkündigung Pauli noch ein Drittes hervor, das man zu der dort an dritter Stelle angedeuteten Seite in Pauli Erfahrung in Parallele stellen könnte: das kosmologische Verständnis der Heilsbedeutung Jesu. Aber es kann ja jedenfalls kein Zweifel darüber sein, daß diese Seite in der Bedeutung Christi für Paulus nicht bloß verhältnismäßig zurücktritt, sondern jedenfalls auch von der soteriologischen Heilsbedeutung Jesu aus erst verstanden sein will. Sonach bleibt doch nur die Frage, ob es für möglich gelten darf, die beiden bisher skizzierten Grundgedanken gegeneinander in ihrer Bedeutung abzustufen. Davon kann nach dem bisher Ausgeführten ja keine Rede sein, daß es für zulässig gelten dürfte, die einen etwa zugunsten der anderen zurücktreten zu lassen oder sie gar in den anderen einfach untergehen zu lassen, in der kraftvollen Betonung beider Gedanken liegt vielmehr gerade ein Stück der Eigenart der paulinischen Verkündigung. Nur das kann die Frage sein, ob es etwa zulässig und möglich ist, den zweiten Gedanken dem ersten so unterzuordnen, daß primär das paulinische Evangelium doch in ihm zum Ausdruck kommt.

Nun wurde bereits vorhin angedeutet, daß Paulus in der Tat an den zweiten Gedanken gelegentlich dieselben Konsequenzen anzuschließen scheint, wie an den ersten. Insbesondere hat Paulus auch den gegenwärtigen Kindesstand des Christen mit dem Besitz des Heiligen Geistes in Verbindung gebracht (Röm. 8, 14), und vollends ist in seinem Sinn für die Gewißheit des Heils das Zeugnis des Heiligen Geistes von entscheidender Bedeutung (Röm. 8, 16). Beides aber erinnert an die Gesichtspunkte, auf die wir soeben zurückgingen, als die beiden Fragen gestellt wurden, an deren Beantwortung das letzte Interesse der paulinischen Verkündigung erkannt werden könne. Gleichwohl wäre es irrig, wenn

man die hier angedeuteten Gedanken lediglich als eine Art Doppelgänger der früher entwickelten ansehen wollte. Wenn Paulus Röm. 8, 16 die Heilsgewißheit mit dem Zeugnis des Geistes in Verbindung bringt, 8, 28 ff. dagegen sie auf die Tatsache gründet, daß Christus als der für uns Gestorbene und Auferstandene mit seinem Rechtfertigungsurteil und mit seiner Fürbitte für uns eintritt, so handelt es sich beide Male um Beantwortung verschiedener Fragen. Das eine Mal will Paulus aussagen, wie die Gewißheit des Heils entsteht oder besser ihren Bestand hat, das andere Mal sollen die letzten Grundlagen dieser Heilsgewißheit aufgezeigt werden. Und ebenso kann, auf das Ganze der paulinischen Verkündigung gesehen, ein Zweifel darüber nicht möglich sein, daß für den Besitz des Geistes und sein Wirken im Menschen der Kindesstand auf Grund des rechtfertigenden Glaubens die Voraussetzung bildet (Gal. 3, 2; 4, 6). Nur im Vorübergehen mag zur Vermeidung eines Mißverständnisses dabei ausdrücklich darauf hingewiesen sein, daß mit dem letzten Gedanken die andere Anschauung keineswegs schon als antipaulinisch erwiesen ist, daß der Glaube selbst bereits Wirkung des auf den Menschen wirkenden Geistes Gottes ist. Dem nachzugehen ist hier aber kein Anlaß, hier mußte nur das andere herausgehoben werden, daß das Einwohnen des Geistes in den Gläubigen allerdings für Paulus Glauben an Christum, der unsere Gerechtigkeit geworden ist, und in diesem Glauben Heilsstand zur Voraussetzung hat. Daher ist es doch nicht zufällig, daß Paulus zwar die Bedeutung des Geistes für das Christenleben sehr nachdrücklich betont, nirgends aber doch das Zeugnis vom Geist zum eigentlichen Inhalt des Evangeliums macht. Wo er dieses Evangelium ausdrücklich selbst auf eine zusammenfassende Formel bringt, da nennt er jene Tatsachen, auf die in der ersten Gedankenreihe hingewiesen wurde. Darum muß diese allerdings als die eigentliche Grundlage der paulinischen Verkündigung gelten. Nur darf das nicht so verstanden werden, als ob etwa die an zweiter Stelle beschriebenen Gesichtspunkte erst nachträglich zu den an erster Stelle genannten hinzutreten. Wie vielmehr in Christi Tod der Heilsstand der Gläubigen nur so begründet ist, daß sie ideell mit ihm gestorben sind, so gibt es keinen Rechtfertigungszustand in Christo, der nicht

zugleich in diesem Christus neues Leben des Geistes wäre. Christus ist der Einheitspunkt für beide Gedankenreihen.

Geschichtliche Tatsachen sind es demnach, die für Paulus den zentralen Inhalt des Evangeliums ausmachen. Als solche nennt er aber immer wieder besonders den Tod und die Auferstehung Jesu. Die letztere hat einmal die Bedeutung, daß nur durch sie das gegenwärtige Heilswirken des erhöhten Herrn verbürgt ist, sodann aber ist sie für Paulus doch auch der unentbehrliche Abschluß des geschichtlichen Heilswerkes Jesu. Wie aber die Auferweckung nach vorwärts zum Tode Jesu hinzutritt, so darf nach rückwärts dieser Tod nicht von seinem vorausgegangenen Leben isoliert werden. Zwar sind ja der Stellen, in welchen Paulus ausdrücklich das Leben Jesu zu dem Heil des Christen in Beziehung setzt, nicht viel, aber man muß sich klar machen, daß von einer Isolierung des Todes Jesu schon der Umstand abhalten müßte, daß Paulus in ihm nicht irgend etwas wie eine dingliche Leistung sieht. Freilich hat er ja unbedenklich von einem Kaufpreis gesprochen, durch den wir erlöst sind, und auch sonst Ausdrücke gebraucht, die an sich im Sinne einer dinglichen Leistung verstanden werden könnten, aber die gesamte Verkündigung Pauli läßt deutlich genug erkennen, daß in seinem Sinn Jesus nur in seiner ganzen Person der Heilmittler für uns geworden ist. Jene ganze mystische Betrachtungsweise des Zusammenhangs zwischen Christo und den Seinen beruht ja auf dieser Voraussetzung, daß Christus in seiner Person unser Heil verbürgt. Gelegentlich aber kommt diese ethische, allem Dinglichen entgegengesetzte Beurteilungsweise des Werkes Christi auch direkt zum Ausdruck, vor allem da, wo der Apostel das Werk Christi unter dem Gesichtspunkt des Gehorsams deutet, Röm. 5, 19 ff., Phil. 2, 6 ff. Und in der letzten Stelle wenigstens kann auch ja darüber kein Zweifel sein, daß Paulus den Tod lediglich unter dem Gesichtspunkt einer Vollendung des Gehorsams Jesu im Leben ansieht. Ebenso denkt Paulus die Versöhnung ja dadurch bedingt, daß Jesus in seinem ganzen Leben als der Sündlose sich erwiesen hat (2. Kor. 5, 21), und auch jene Beurteilung der Sünde im Fleisch, von der wir den Apostel sprechen hörten, denkt er ja durch die ganze Erscheinung Christi gesehen. So würde es allerdings im Sinne Pauli durchaus unrichtig sein, das

Leben Jesu von der Beschreibung seiner Heilsbedeutung für uns auszuschließen, aber immerhin fällt auf Tod und Auferstehung aller Nachdruck.

Diese geschichtlichen Tatsachen sind aber für Paulus die Grundlage unseres Heils nur in dem Sinne, daß Jesus durch sie für uns gegenwärtig der Heilsmittler geworden ist. Mit Recht hat man betont, daß der erhöhte Christus im Mittelpunkt des paulinischen Glaubens stehe, nur darf man darüber nicht übersehen, daß Jesus im Sinne Pauli das, was er für uns heute ist, doch nur durch sein geschichtliches Werk hindurch für uns geworden ist. Daher ist es wieder keine gegensätzliche Betrachtungsweise, wenn Paulus den Glauben bald als Glauben an die geschichtlichen Tatsachen des Heils beschreibt, bald als Glauben an die Person Jesu. Seinem eigentlichsten Wesen nach ist der Glaube im Sinne Pauli freilich Vertrauen auf eine Person, aber auf diese Person doch auf Grund dessen, was sie in ihrem geschichtlichen Werk für uns geworden ist.

Mit dem allen ist auch bereits angedeutet, wie unlöslich mit der Gewißheit um das paulinische Evangelium eine ganz bestimmte Gewißheit um die Person Jesu verbunden ist. Auch das ist ja eine der zusammenfassenden Formulierungen für das paulinische Evangelium, daß wir Jesum Christum predigen, daß er der Herr sei (2. Kor. 4, 5). In der Tat könnte man das ganze Evangelium ebensowohl in einer Beschreibung der Person Jesu, als in einer Darstellung seines Werkes entfalten, nur dürfte das eine nicht ohne das andere geschehen, und Ausgangspunkt und Grundlage muß immer das Zeugnis von dem Werk des Herrn sein. An rein theoretischen Aussagen über die Person Jesu hat Paulus gar kein Interesse. Auch jener Satz, daß Jesus Christus der Herr sei, ist von ihm ja durchaus praktisch-religiös gemeint.

Aber umgekehrt ließe sich auch das Zeugnis von der Heilsbedeutung Jesu für uns im Sinne Pauli nicht aufrecht erhalten, wenn nicht eben diese Person es wäre, von der diese Heilsbedeutung ausgesagt würde. Auch das ist freilich nicht so gemeint, als ob wir von der Erfahrung Pauli oder aus seinem Zeugnis von dem Heilswirken Jesu durch psychologische Schlüsse das paulinische Verständnis von der Person des Herrn ableiten könnten. Wenn

Paulus überhaupt überzeugt gewesen ist, daß allein der Geist Gottes Geheimnisse aufschließe (1. Kor. 2, 10), so galt ihm das gewiß nicht am wenigsten von der Person Jesu (Gal. 1, 16). Nur das ist die Meinung, daß Paulus tatsächlich zum Verständnis des messianischen Berufes Jesu nicht kommen konnte, ohne daß sich zugleich ihm damit das Verständnis seiner Person erschloß. Wo man das sich klarzumachen imstande ist, kann man von vornherein auf alle Versuche verzichten, von äußeren Einflüssen aus die paulinische Christologie verständlich machen zu wollen.

Vielleicht darf man ja auch sagen, daß an diesem Punkt bereits eine gewisse immanente Kritik sich zu vollziehen beginnt. Die Versuche, die paulinische Christologie in ihrer Entstehung durch Erinnerung an Analogien in nichtchristlichen Religionen erklären zu wollen, scheitern notwendig immer wieder an einem doppelten. Einmal sind alle Analogien, die aufgebracht werden können, doch nur sehr ungefährer Natur, das eigentlich Charakteristische fehlt gerade, und sodann kann für den eigentlich entscheidenden Hauptpunkt keinerlei Analogie beigebracht werden, daß unmittelbar nach dem Tode Jesu von der ersten Gemeinde auf ihn jene ungeheuren Vorstellungen übertragen sind, denen wir in der apostolischen Verkündigung begegnen. Demgegenüber bedeutet es an sich einen Fortschritt, wenn das Buch von Brückner, „Die Entstehung der paulinischen Christologie“ die paulinische Anschauung aus dem jüdischen Messiasbild des Apostels zu erklären versucht. Soviel wurde ja bereits zugestanden, daß das Neue auch in Paulus nur durch beständige Auseinandersetzung mit dem Alten sich habe durchsetzen können. Daher bedeutet gewiß die Frage an sich ein reizvolles Problem, wie die paulinische Christologie in einer Auseinandersetzung mit den bisherigen messianischen Erwartungen so sich gestaltet habe, wie es geschehen ist. Man muß sich nur sofort klarmachen, daß man in der wissenschaftlichen Untersuchung derjenigen Momente, an welche das Neue bei Paulus an diesem Punkt anknüpfen konnte, mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die schwerlich jemals völlig überwunden werden können. Gerade das Buch von Brückner kann ja einen lebhaften Eindruck davon verschaffen, wie mannigfaltig die messianischen Erwartungen zur Zeit des Apostels waren. Wer will dann sagen, wie nun gerade die

paulinische Anschauung im einzelnen gestaltet gewesen sein mag. Brückner kommt freilich auf sehr einfache Weise zum Ziel, indem er den Gedanken der Menschwerdung mit seinen Konsequenzen aus dem Christusbild der paulinischen Schriften entfernt und dann das übrige als das Erbe jüdischer Christologie hinstellt, das Paulus schon in seinen Christenstand mit übernommen habe. Das ist denn doch ein allzu summarisches Verfahren, das in Wirklichkeit auf eine „petitio principii“ hinauskommt und das auch nicht nachträglich dadurch gerechtfertigt werden kann, daß es als der einzige Schlüssel erwiesen werden soll, welcher das Verständnis der paulinischen Anschauung aufschließe. Aber auch selbst wenn man alles, was Brückner auf diese Weise über die vorchristliche Messiasanschauung des Apostels feststellen zu können meint, zugeben wollte, so würde doch der Versuch, von da aus die christliche Anschauung Pauli zu erklären, schon daran scheitern müssen, daß Brückner das ganze Erdenleben Jesu zu einer Episode machen muß, die lediglich in das Bild des übermenschlichen Messias hineingezeichnet sei. Wenn irgend etwas gewiß ist, so ist es nach allem Ausgeführten dieses, daß für Paulus gerade jene vermeintliche Episode den eigentlichen Inhalt seines Evangeliums ausgemacht hat. Man muß aber ja freilich notwendig zu derartigen gewaltsamen Konstruktionen greifen, wenn man das Evangelium Pauli nicht als eine Wirklichkeit gelten lassen kann und insbesondere die Christusgestalt Pauli nicht als geschichtliche Wirklichkeit zu würdigen vermag. Aber eben, wenn es bisher nun nicht gelungen ist, unter dieser Voraussetzung die Entstehung eines Christusbildes unmittelbar nach dem Tode Jesu wirklich deutlich zu machen, das dann doch der ganzen Generation der Zeitgenossen Jesu als einfache Konstruktion hätte erscheinen müssen, so sollte das Scheitern dieser Versuche immer wieder die Frage aufdrängen, ob die nächste Lösung der ganzen Schwierigkeit, die man empfindet, nicht die allein richtige sei, daß nämlich die Apostel der Wirklichkeit nachgezeichnet haben.

Jedenfalls wo man das paulinische Zeugnis von dem geschichtlichen Heilswerk Christi gelten läßt, da wird man im Christusbild Pauli nichts Fremdartiges finden, vielmehr steht und fällt das eine mit dem anderen. Darauf wurde bereits hingewiesen, wie in der

Erfahrung Pauli unmittelbar auch die Gewißheit um Jesum als den Herrn eingeschlossen war, und aller Verkehr mit dem Erhöhten und aller Glaube an den Erhöhten und alle Erfahrung des Erhöhten umschloß immer wieder das Bekenntnis der Gottheit dieses Herrn. Aber ebenso beruhte für Paulus die Gewißheit um das geschichtliche Werk Jesu ja durchaus auf dieser anderen Gewißheit, daß Gott in Christo in strengem Sinne selbst die Welt sich versöhnte. Es ist nur die eine Seite der Sache bei Paulus, daß Jesus als das Haupt der Menschheit auf ihrer Seite steht, auf der anderen Seite ist es Gottes Liebe, die in Jesu Christi Leben und Sterben zur Erscheinung kommt. Von da gehen auch bereits die Fäden zu der Gewißheit Pauli um die Präexistenz Jesu hinüber. Auch die Frage kann hier nicht erörtert werden, wie diese Gewißheit näher in dem Apostel begründet sein mag, insbesondere muß die Frage ganz offen bleiben, ob und in welchem Umfange auch hier die Verkündigung Jesu selbst auf die Bildung der Glaubensüberzeugung bei Paulus eingewirkt habe. Soviel ist jedenfalls sicher, daß Paulus auch die Präexistenzaussagen nicht in irgendwelchem theoretischen Interesse ausgebildet hat. Selbst wenn Paulus dem Präexistenten Beteiligung an der Welterschöpfung zuschreibt, so leitet ihn auch dabei soteriologisches Interesse: der Heilmittler ist auch der Weltmittler (1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 15 ff.). Am unmittelbarsten aber kommt jenes religiöse Interesse eben in jenen Aussagen zutage, in welchen die göttliche Liebe gerade darin erkannt und gepriesen wird, daß sie des einzigen Sohnes nicht verschonet habe (Röm. 8, 32).

Ich fasse auch hier die Punkte kurz zusammen, welche für die folgende Vergleichung entscheidend in Betracht kommen:

1. Pauli persönliche Größe, wie seine Bedeutung als Offenbarungsträger beruht ganz allgemein ausgedrückt darauf, daß er das Geheimnis der Religion in ursprünglicher Weise so, wie es erst seit Christus möglich war, durchlebt und bezeugt hat, — daß nämlich wir nur dadurch zu Gott kommen, daß Gott zu uns kommt.

2. Solches Kommen Gottes zu ihm hat er aber so erlebt, daß er zum Glauben an Christum, als an den herumgerissen wurde, in welchem Gott selbst die Gerechtigkeit beschafft hat, ohne die es für den Menschen keine Gemeinschaft mit Gott gibt, — dementsprechend

ist sein Evangelium Frohbotschaft von dem, der als der gegenwärtig wirksam lebendige für alle, die mit ihm im Glauben zusammengehören, auf Grund seines geschichtlichen Werks Gerechtigkeit ist, zugleich aber von ihnen im Geist als Prinzip eines ganz neuen Lebens erlebt wird.

3. Für Paulus ist also Glaube allerdings Glaube an den gegenwärtigen lebendigen Herrn, aber der Herr ist das, was er für uns ist, auf Grund dessen, daß es in ihm zu einer Versöhnung Gottes mit den Menschen gekommen ist. Der eigentliche Inhalt des Evangeliums ist demnach doch dieser, daß es in dem geschichtlichen Lebenswerk Christi für uns zu einer Versöhnung und Erlösung gekommen ist, indem er für uns Gerechtigkeit wurde.

4. Als die geschichtlichen Tatsachen, durch welche Christus unsere Gerechtigkeit wurde, erscheinen bei Paulus immer wieder Tod und Auferstehung. Der Nachdruck liegt auf dem Tode, aber auch die Auferstehung ist im Sinne Pauli für unser Heil nicht bloß um deswillen von Bedeutung, weil der gegenwärtige Lebensstand des Christen auf ihm ruht, sondern sie bedeutet zugleich die vollendende Bestätigung der an den Tod geknüpften Heilswirkung. Übrigens ist die Betonung des Todes und der Auferstehung nicht in exklusivem Sinn gemeint, vielmehr wird das ganze Leben mit dem Tode unter dem Gesichtspunkt des Gehorjams zusammengefaßt.

5. In Christi Leben und Sterben ist es aber zu einer neuen Gottesgemeinschaft nur um deswillen gekommen, weil er einerseits als Vertreter der Menschheit zu gelten hat, andererseits aber in seinem Handeln Gott selbst in strengem Sinn der Handelnde war. Im engen Zusammenhang mit der Gewißheit um die letztere Tatsache, sowie mit der Erfahrung des erhöhten Herrn steht die Gewißheit um seine Präexistenz.

6. Nach dem allen ist der Glaube Glaube an den erhöhten Herrn in dem Sinn, daß dieser als der von Ewigkeit her mit Gott wesenhaft Zusammengehörende durch sein geschichtliches Werk unser Heilmittler geworden ist. Wie dieser Satz nach rückwärts abschließt, so bildet er andererseits für die Pneumalehre und die Sakramentslehre die Grundlage.

III.

Die Skizzierung der Verkündigung Jesu und seines Apostels hat die Punkte zusammenzustellen versucht, welche vor allem einen Vergleich herausfordern, — es erübrigt nunmehr diesen Vergleich durchzuführen. Dann mag in der That wohl einen Augenblick vor allem die Verschiedenartigkeit der zwiefachen Verkündigung sich aufdrängen, und es ist gewiß nichts weniger als bloße Willkür, wenn man diese Verschiedenheit als ein ernstes Problem empfindet. Es handelt sich nicht etwa bloß um einen formalen Unterschied der Verkündigung, wie er zwischen der thetischen, vielfach direkt ainigmatischen Redeweise des synoptischen Jesus und dem dialektisch vermittelten Zeugnis Pauli unmittelbar jedem sich aufdrängt. Auch nicht darum handelt es sich bloß, daß in dieser formalen Differenz doch insofern auch ein sachlicher Unterschied sich widerspiegelt, als bei Paulus das bereits zum Gegenstand einer gewissen, wenn man will, theologischen Ausprägung geworden ist, was bei Jesus noch rein religiöse Verkündigung ist. Vielmehr können die zentralen Gedanken selbst beide Male verschieden zu sein scheinen, und es wird im folgenden zuerst nötig sein, hinsichtlich der Hauptpunkte diese Verschiedenartigkeit ins Licht zu setzen. Das kann freilich nach dem Ausgeführten nicht geschehen, ohne zugleich auch die Berührungspunkte bestimmt hervortreten zu lassen, welche die doppelte Verkündigung gleichwohl verbinden. Endlich wird dann die am Eingang bereits gestreifte Frage aufzunehmen sein, ob nicht jene vorhandenen Unterschiede tatsächlich gerade in einer sachlichen Identität der zwiefachen Verkündigung ihren Grund haben. Demnach ist es eine zwiefache, beziehungsweise dreifache Aufgabe, die noch übrig bleibt. Ich beginne mit dem Versuch, hinsichtlich der einzelnen Hauptpunkte auf Grund des gesammelten Materials die Verkündigung Jesu und Pauli in ihrer Verschiedenheit und in ihren Berührungspunkten gegeneinander kurz abzugrenzen.

1. Bei einseitiger Betonung einzelner Gedankenreihen wäre es ein Geringes, selbst hinsichtlich des zentralen Verständnisses der Religion bei Paulus und Jesus einen direkten Gegensatz herauszubringen. Zwar die Erkenntnis drängt sich notwendig allen auf, daß für Paulus das Christentum seinem Wesen nach durchaus als

göttliche Gabe verstanden wird, dagegen waren bei Jesus auch solche Gedanken nachzuweisen, die an sich in entgegengesetzte Richtung zeigen könnten. Indes darf doch der Rückblick auf das Ausgeführte gerade an diesem Punkt verhältnismäßig kurz sein. Der Jesus der Seligpreisungen, welcher den geistlich Armen das Himmelreich zuspricht und den Hungernden die Gerechtigkeit, der Freund der Zöllner und Sünder, welcher noch im Sterben dem Mörder die Thür des Himmelreichs aufschließt, der Träger des Reiches Gottes, der gerade die Kinder zum Empfang des Reiches für befähigt hält, weil sie nur die Hand ausstrecken können und nehmen, — dieser Jesus darf in der That als Vorbild der paulinischen Verkündigung gelten. Und wenn er zugleich anderseits die Menschen für den Eingang ins Reich Gottes verantwortlich macht und mit aller Energie darauf gedrängt hat, daß sie dem Reiche Gottes Gewalt antun sollen, um es an sich zu reißen, so hat auch an dem Punkt Paulus seinen Meister wohl verstanden, wenn er auch den Christenstand doch nur so zustande kommen läßt, daß Gott in dem Menschen ein neues Wollen schafft, und wenn er eben um deswillen auch seinerseits seine Christen anleitet, mit Furcht und Zittern ihre Seligkeit zu schaffen. Die Differenz, die an diesem Punkte übrig zu bleiben scheint, betrifft lediglich die Frage nach dem Üben des Gesetzes, — davon wird aber sogleich noch besonders zu sprechen sein.

2. Unmittelbar in das Centrum der Verschiedenheit der paulinischen Verkündigung und der Predigt Jesu führt dagegen die Frage, ob Paulus mit Recht sich auch für den christozentrischen Charakter seiner Predigt auf die Verkündigung Jesu selbst berufen kann. Wie weit kann auf den ersten Blick das Zeugnis Pauli, daß alle seine Predigt Predigt von Christo als dem Herrn sei, selbst von jenem johanneischen Wort Jesu abzuliegen scheinen, daß er nicht seinen Willen suche, sondern nur den des Vaters (Joh. 5, 30). Zwar sind auch hier bereits die Verbindungslinien gezeichnet, welche tatsächlich auch an diesem Punkt vorliegen. Es handelt sich nicht bloß um einzelne Aussagen, in denen Jesus doch auch bereits selbst das Heil an sich bindet — und sie sind doch zahlreicher, als es zunächst scheint, — es handelt sich vielmehr darum, daß Jesus in seinem ganzen Selbstbewußtsein als Träger des Reiches Gottes sich ge-

wußt hat. Gleichwohl könnte doch nur Gewaltjamkeit, welche die Augen absichtlich verschließt, nicht sehen wollen, wie verschiedenartig doch an diesem Punkt die Predigt Pauli und Jesu gestaltet ist. Im Eingang des ersten Korintherbriefes begegnet 1, 1—9 der Name Jesu nicht weniger als neunmal, in einer derartigen kleinen Beobachtung tritt unmittelbar zutage, wie selbstverständlich es Paulus ist, überall auf die Person Jesu alles zurückzuführen. Dem stelle man gegenüber, wie etwa bei den Synoptikern öfter ganze Partien begegnen, in denen kaum ein direktes Selbstzeugnis Jesu sich findet, so verschafft man sich einen lebendigen Eindruck davon, wie andersartig beide Male die Verkündigung verläuft.

3. Der hier vorliegende Unterschied kann aber um so stärker sich aufdrängen, als es an der Person Jesu nun vor allem wieder Tod und Auferstehung sind, die von Paulus hervorgehoben werden. Auch hier handelt es sich freilich ja keineswegs um einen ausschließlichen Gegensatz, vielmehr war darauf hinzuweisen, wie Paulus unter dem Titel des Gehorsams doch den Tod Jesu mit seinem Leben zusammenschließt. Und ebenso hat man mit Recht davor gewarnt, voreilig die Kenntnis des Apostels Paulus vom Erdenleben Jesu auf diejenigen Züge zu beschränken, welche er ausdrücklich erwähnt; der Anspielungen auf Worte und Züge im Leben Jesu sind doch bedeutend mehr, als es dem flüchtigen Blick zunächst erscheint. Auch mag man ja geltend machen, daß wir schließlich von der Missionspredigt des Apostels nicht genug wissen, um mit Sicherheit ausmachen zu können, in welchem Umfange dort etwa auch das Erdenleben Jesu zur Geltung gekommen sein mag, immerhin bleibt die andere Tatsache bestehen, daß Paulus gelegentlich selbst da, wo er die ethische Seite in der Erscheinung Jesu, etwa seine göttliche Liebe ins Licht setzen will, nicht in erster Linie auf Züge im Erdenleben Jesu verweist, sondern auch hier auf sogenannte metaphysische Zusammenhänge exemplifiziert (2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 5 ff.), und jedenfalls hat Paulus da, wo er den eigentlichen Inhalt seines Evangeliums entfaltet, immer wieder gerade die Tatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu betont.

Nun ist es auch umgekehrt ja gewiß irreführend, wenn man die Behauptung aufstellt, daß Jesus nur an zwei Stellen der Synoptiker von dem Heilswert seines Todes gesprochen habe (Matth.

20, 28; 26, 28). Das ist doch nur insoweit richtig, als wir heute nur aus diesen Aussagen etwas Näheres über das Verständnis des Todes bei Jesus entnehmen können. Wiederholt aber erfahren wir, daß Jesus mit seinen Jüngern über die Notwendigkeit seines Todes sich unterredet hat; wie konnte er das aber tun, ohne irgendwie auch von der Heilsbedeutung seines Todes zu sprechen. Immerhin liegt auch an diesem Punkte die Differenz zutage: Was bei Paulus Zentrum der gesamten Verkündigung ist, das ist bei Jesus Gegenstand gelegentlicher Belehrungsversuche.

4. Mit dem zentralen Charakter, welchen für die Predigt Pauli das Zeugnis von dem erhöhten Herrn hat, hängt eng die Gewißheit um das Wirken des Geistes bei Paulus zusammen. Gleich wie er den Herrn selbst den Geist nennt, so ist für ihn das Wirken des erhöhten Herrn in den Seinen wesentlich mit dem Wirken des Geistes identisch, und nun führt Paulus alles Neue im Christen auf diesen Geist zurück. Hier können am meisten zunächst die Anknüpfungspunkte in der synoptischen Predigt Jesu ganz zu fehlen scheinen, und doch fehlen sie in Wirklichkeit auch an diesem Punkt nicht ganz. Wenn Petrus das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias abzulegen imstande ist, so ist Jesus sich durchaus klar darüber, daß ihm nur der Vater im Himmel das geoffenbart haben kann (Matth. 16, 17). Und in dem Wort von der Sünde wider den Heiligen Geist (Matth. 12, 32) führt Jesus jene Wirkungen im Innern des Menschen, die zum Glauben an ihn führen wollen, ausdrücklich auf Wirkung des Geistes zurück. Endlich entspricht der paulinischen Anschauung von der charismatischen Begabung der Christen durch den Geist Gottes die Weise, wie Jesus seinen Jüngern für ihr Zeugnis zur rechten Stunde den Beistand des Geistes verheißt (Matth. 10, 19 f.). Damit sind aber auch an diesem Punkte die Berührungspunkte erschöpft.

5. Am unmittelbarsten trat in der bisherigen Ausführung die Verschiedenheit von Paulus und Jesus in der Frage nach dem Gesetz zutage. Zwar auch hier muß man von vornherein vor einer Übertreibung des Gegensatzes nach beiden Seiten sich hüten. Paulus hat nur in dem Sinn eine Erlösung der Christen vom Gesetz lehren wollen, daß wir von dem Fluch und der Knechtschaft des Gesetzes erlöst sind. Dagegen hat er nirgends etwa gelehrt,

daß der Christ auch von der sittlichen Forderung des Gesetzes als solcher erlöst sei. Zwar hat das Gesetz aufgehört, dem Christen äußerlich gegenüber zu stehen, aber doch nur, weil er *ἐννομος Χριστοῦ* geworden ist (1. Kor. 9, 21). Und Paulus hat sich ausdrücklich gegen das Mißverständnis gewehrt, als wolle er etwa gegen die Forderung des Gesetzes selbst gleichgültig machen, vielmehr betont er, daß gerade durch seine Verkündigung es zu einer vollen Erfüllung des Gesetzes kommt (Röm. 3, 31; Gal. 5, 13 f.). Umgekehrt hat Jesus die bleibende Gültigkeit des Gesetzes doch nur so betont, daß er gleichzeitig den Buchstaben des Gesetzes mit newtestamentlichem Inhalt erfüllte. Auch ist beide Male das treibende Interesse jedenfalls insoweit das gleiche, als beide Male die bequeme Sicherheit, in welcher der Mensch die Erfüllung des Gesetzes sich bescheinigt, unmöglich gemacht werden soll. Die Differenz beginnt erst da, wo Jesus auch den einzelnen in seinem religiösen Verhältnis zu Gott von dem Üben des Gesetzes abhängig zu machen scheint. Damit aber lenkt unsere Frage in die an erster Stelle besprochene zurück, ob wirklich denkbar ist, daß Jesus den rein religiösen Charakter der Gottesgemeinschaft als einer Gabe Gottes doch wieder hat unsicher machen wollen. Das kann aber erst abschließend festgestellt werden, wenn nunmehr überhaupt die Frage aufgeworfen wird, wie die zugestandene Differenz in der Art der Predigt Jesu und seines Apostels zu erklären sei.

Oder sollten wir überhaupt darauf verzichten müssen, die paulinische Verkündigung aus der Predigt Jesu abzuleiten? Die Verschiedenartigkeit wurde zugestanden, wie sie denn am Tage liegt, — ist diese Verschiedenartigkeit notwendig Gegensatz? Das ist die Frage, die übrig bleibt. Sie kann von dreifachem Ausgangspunkt aus beantwortet werden: Setzt die Predigt Pauli, wenn sie wahr ist, etwa gerade ein Zeugnis Jesu voraus, wie es tatsächlich vorliegt? Weist umgekehrt die Verkündigung Jesu über sich selbst hinaus auf das Zeugnis, das in der apostolischen Predigt Wirklichkeit geworden ist? Dient so die verschiedenartige Predigt sich gegenseitig zur Erläuterung?

Für Paulus ergab sich als Zentrum des Evangeliums das Zeugnis von dem für unsere Sünden gestorbenen und am dritten Tage auferweckten Herrn. Es sollte keiner Erinnerung bedürfen,

daß gerade dann, wenn der Apostel mit dieser Predigt recht hat, die Verkündigung und die gesamte Wirksamkeit Jesu auf der einen Seite notwendig vorbereitenden Charakter tragen mußte. Gerade geschichtliche Betrachtungsweise, wie unsere Zeit sich ihrer rühmt, kann dann doch am wenigsten auf den Gedanken kommen, daß auch für Jesus schon Tod und Auferstehung im Zentrum seiner Verkündigung habe stehen müssen oder auch nur können, und wenn er wirklich erst durch Sterben und Auferstehen der vollendete Heilmittler geworden ist, so begreift sich auch allein von da aus schon Zurückhaltung in dem Selbstzeugnis von seiner Person. Was vom Boden paulinischer Verkündigung aus allein erwartet werden kann, ist dies, daß Jesus versucht haben werde, seine Jünger in das Verständnis seines Todes einzuführen. Ist aber für Paulus selbst erst dadurch ein Weg zum Verständnis des Leidens und Sterbens des Messias eröffnet, daß er zunächst von seiner Person einen unmittelbaren Eindruck erhielt, so wird von da aus auch das andere verständlich, daß Jesus zunächst seinen Jüngern im täglichen Zusammenleben ein ahnendes Verständnis seiner Person zu erschließen versuchte, ehe er dazu weiterging, ihnen von dem Geheimnis seines messianischen Leidens und Sterbens zu sagen. Und endlich ist auch das, die Wahrheit der paulinischen Predigt vorausgesetzt, nur allzu begreiflich, daß Jesus durch das mangelnde Verständnis der Jünger zur größten Zurückhaltung in seinem Zeugnis gezwungen wurde. Es war ja eigenste Erfahrung Pauli, daß der fromme Israelit an einem leidenden und sterbenden Messias Anstoß nehmen mußte und nur der Geist Gottes diesen Anstoß überwinden konnte, und lediglich ein Reflex dieser persönlichen Erfahrung ist das Urteil, daß der natürliche Mensch nichts vom Geist Gottes vernimmt, allein Gottes Geist vielmehr die Geheimnisse Gottes aufschließt (1. Kor. 2, 10. 14). Dann ist es freilich nichts Befremdliches, daß den Jüngern, zumal solange sie nicht unter dem Zwang der Wirklichkeit des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu standen, ohne Pfingsten das Verständnis dieser Tatsachen unmöglich war und eben dadurch auch dem Zeugnis Jesu Schranken gezogen waren. Es ist immer überaus peinlich, wenn der Schein entsteht, als meinten wir die Gedanken der Geschichte und die Gedanken Gottes mit unseren Konstruktionen von uns

aus erreichen zu können, aber das muß allerdings gesagt werden, daß wir nicht wüßten, wie vom Boden der paulinischen Predigt aus Jesu Selbstzeugnis sich anders hätte gestalten sollen, als wie es sich tatsächlich gestaltet hat.

Der vorbereitende Charakter der Verkündigung Jesu versteht sich im Licht paulinischer Predigt so sehr von selbst, daß man nur umgekehrt fragen kann, ob nicht durch Pauli Zeugnis die andere Seite in der Wirksamkeit Jesu unmöglich werde, nach der sie schon gegenwärtige wirksame Heilsdarbietung ist. In der Tat wäre das dann der Fall, wenn Paulus den Tod Christi als eine dingliche Leistung an Gott betrachtete. Dann hätte allerdings auch Jesus vor seinem Tode nur eine Vergebung unter Vorbehalt vollziehen können, wie Paulus im alten Bund sie als *πάρεσις* kennt (Röm. 3, 25). Ganz anders kommt dagegen die Sache dadurch zu stehen, daß für Paulus Christus in seiner Person doch nicht bloß Vermittler, sondern auch Träger der gnädigen Selbstdarbietung Gottes an die Menschheit ist. Dadurch wird Raum dafür geschaffen, daß Jesus als dieser Träger des Heils auch in seinem Erdenleben schon wirkliche Vergebung der Sünde austeilt, mag die Vermittlung der Vergebung auch erst im Tode Jesu sich vollenden und für die gesamte Menschheit ein für allemal geltende Wirklichkeit werden und daher Paulus mit Recht an diesen Tod die Versöhnung und die Gewißheit der Versöhnung für die Menschheit knüpfen.

Alles wird daher an diesem zentralen Punkt darauf ankommen, ob Paulus im Sinne des Meisters mit Recht Tod und Auferstehung Jesu so beurteilt, wie er tut. Das ist aber nach dem Bisherigen unbedingt zu bejahen. Jesus hat nicht bloß während seines Lebens seine Jünger zum Verständnis der göttlichen Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens zu erziehen versucht und auch als der Auferstandene eben diese Notwendigkeit zum Gegenstand seiner Belehrung gemacht, die beiden Aussagen, in denen wir Näheres über das Verständnis seines Todes bei Jesus erfahren, weisen auch durchaus in die Linie, daß Jesus in dem Tod die Vollendung seines Lebenswerkes gesehen hat (Matth. 20, 28; 26, 28). Dann aber weist allerdings auch seine Verkündigung selbst auf ein Zeugnis, das nun eben diese Vollendung in den Mittelpunkt stellt.

Auch vom Boden der Predigt Jesu aus ordnet sich die Zurück-

haltung, die er selbst in seinem Selbstzeugnis übt, durchaus der gesamten Art seiner Verkündigung und seines Auftretens ein. Wieder muß geurteilt werden, daß wir geradezu an der ganzen Person Jesu, wie sie im übrigen in den Evangelien uns entgegentritt, irrewerden müßten, wenn er etwa alsbald vor Feind und Freund von dem Geheimnis seiner Person und seiner Sendung zu sprechen vermocht hätte. Das Wort Joh. 14, 21 bietet vielmehr auch nach rückwärts den Schlüssel für die Weise der Selbstoffenbarung Jesu. Wenn wir schon einem anderen nur in dem Maße wirklich das Innere aufschließen können, als dieser wirklich in ein Gemeinschaftsverhältnis zu uns tritt, dann hat es freilich vollends für Jesus etwas innerlich Unmögliches sein müssen, anders als so zum Verständnis seiner Person und seiner Heilsgedanken zu erziehen, daß er seine Jünger in steigendem Maße in ein persönliches Gemeinschaftsleben mit sich hineinzuziehen versuchte. Dazu kam, daß Jesus eben in seiner Person Träger des Reiches Gottes war und daher der vertrauensvolle Anschluß an seine Person tatsächlich auch eine Gemeinschaft dieses Reiches war. Ganz anders mußte sich dagegen nach der Vollendung des Lebenswerkes und auf Grund desselben die Verkündigung gestalten. War Jesus wirklich in seiner Person und in seinem Wirken der Bringer des Gottesreiches und daher der Eingang in dies Reich durch den Glauben an ihn bedingt, so mußte nun das Zeugnis von dieser Person und ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung die unmittelbare Gegenwart der Reichsbegründung vertreten und der Zusammenhang zwischen der Person Jesu und dem Heilsstand zum Gegenstand ausdrücklicher Belehrung werden. Vorbereitet wurde das durch die Verkündigung Jesu selbst in dem Maße, als die Reichspredigt zu einem Selbstzeugnis wurde; aber es kann sich auch hier nur um eine Vorbereitung handeln. Dagegen liegt es in der Sache begründet, daß in der apostolischen Predigt die Predigt von dem Reich, das in der Person Jesu im Kommen begriffen ist, zu einer Predigt von ihm selbst wird, in welchem das Reich für jeden Wirklichkeit ist, der an ihn glaubt.

Muß aber an diesem zentralen Punkt die Verkündigung Jesu auf der einen Seite notwendig vorbereitenden Charakter tragen, so wird sich das auch an den beiden Punkten ausweisen, die noch

ausstehen. Am selbstverständlichsten ist es wohl hinsichtlich des Zeugnisses vom Geist: vor Pfingsten muß daselbe vor allem doch in der Form einer Weissagung erwartet werden, wie es im Johannesevangelium vorliegt.

Aber auch die Verschiedenartigkeit in der Stellung zum Gesetz begreift sich von hier aus. Gerade, wenn Paulus mit seiner Predigt recht hat, mußte auch an diesem Punkt Jesu Verkündigung einen gewissen vorbereitenden Charakter tragen. Paulus hatte ja selbst erlebt, daß das Verständnis der Predigt des Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit nur unter der Voraussetzung eines schmerzlichen Bankrotts an allem eigenen gewonnen werden könne, und er hatte im Zusammenhang damit das Gesetz dahin beurteilen gelernt, daß es eben unter seiner Pädagogie schließlich zu einer Erkenntnis der Sünde kommen solle, die der Erkenntnis Christi den Weg bahne. Eben diesem Dienst des Gesetzes mußte nichts so hinderlich sein, als die bei aller scheinbaren Strenge oberflächliche Art, in welcher der Pharisäismus mit dem Sinn und der Erfüllung des Gesetzes sich abfand. Daher entspricht es so ganz der Weckung eines Bedürfnisses, welches die paulinische Predigt voraussetzt, wenn Jesus ebenso das Gesetz in seiner ganzen Tiefe als unverbrüchliche Forderung göttlicher Heiligkeit einschärfte, wie den einzelnen in das rückhaltlose Üben dieses Gesetzes hineinwies. Umgekehrt drängt die Antinomie, die in der Stellung Jesu zum Gesetz vorzuliegen schien, notwendig zu einer Lösung im Sinne Pauli. Das eigentlich Neue in der Art Jesu trat für uns da hervor, wo Jesus sich den Personen gegenüber befand, über welche das Gesetz das Verwerfungsurteil aussprach, — Jesus hat ihnen nicht etwa zugemutet, daß sie zuerst durch korrekte Gesetzeserfüllung sich rehabilitieren müßten, ehe er mit ihnen sich einlassen könne, geschweige denn, daß er ihnen für die Seligkeit das Joch des Gesetzes auferlegt hätte. Das ehrliche Verlangen dieser Menschen, aus der Heillosigkeit heraus an den Heilsgütern des Reiches Gottes Anteil zu gewinnen, war für Jesus genug, um ihnen diese Güter zuzusprechen. Damit ist dann aber grundsätzlich ein Heilsweg gezeigt, der in seinem eigentlichen Wesen das Widerspiel des Weges unter dem Gesetz ist: nicht gesetzlich bedingte Leistung der Menschen, sondern göttliches Erbarmen schließt das Himmelreich auf. Sollte

haltung, die er selbst in seinem Selbstzeugnis übt, durchaus der gesamten Art seiner Verkündigung und seines Auftretens ein. Wieder muß geurteilt werden, daß wir geradezu an der ganzen Person Jesu, wie sie im übrigen in den Evangelien uns entgegentritt, irrewerden müßten, wenn er etwa alsbald vor Feind und Freund von dem Geheimnis seiner Person und seiner Sendung zu sprechen vermocht hätte. Das Wort Joh. 14, 21 bietet vielmehr auch nach rückwärts den Schlüssel für die Weise der Selbstoffenbarung Jesu. Wenn wir schon einem anderen nur in dem Maße wirklich das Innere aufschließen können, als dieser wirklich in ein Gemeinschaftsverhältnis zu uns tritt, dann hat es freilich vollends für Jesus etwas innerlich Unmögliches sein müssen, anders als so zum Verständnis seiner Person und seiner Heilsgedanken zu erziehen, daß er seine Jünger in steigendem Maße in ein persönliches Gemeinschaftsleben mit sich hineinzuziehen versuchte. Dazu kam, daß Jesus eben in seiner Person Träger des Reiches Gottes war und daher der vertrauensvolle Anschluß an seine Person tatsächlich auch eine Gemeinschaft dieses Reiches war. Ganz anders mußte sich dagegen nach der Vollendung des Lebenswerkes und auf Grund desselben die Verkündigung gestalten. War Jesus wirklich in seiner Person und in seinem Wirken der Bringer des Gottesreiches und daher der Eingang in dies Reich durch den Glauben an ihn bedingt, so mußte nun das Zeugnis von dieser Person und ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung die unmittelbare Gegenwart der Reichsbegründung vertreten und der Zusammenhang zwischen der Person Jesu und dem Heilsstand zum Gegenstand ausdrücklicher Belehrung werden. Vorbereitet wurde das durch die Verkündigung Jesu selbst in dem Maße, als die Reichspredigt zu einem Selbstzeugnis wurde; aber es kann sich auch hier nur um eine Vorbereitung handeln. Dagegen liegt es in der Sache begründet, daß in der apostolischen Predigt die Predigt von dem Reich, das in der Person Jesu im Kommen begriffen ist, zu einer Predigt von ihm selbst wird, in welchem das Reich für jeden Wirklichkeit ist, der an ihn glaubt.

Muß aber an diesem zentralen Punkt die Verkündigung Jesu auf der einen Seite notwendig vorbereitenden Charakter tragen, so wird sich das auch an den beiden Punkten ausweisen, die noch

ausstehen. Am selbstverständlichsten ist es wohl hinsichtlich des Zeugnisses vom Geist: vor Pfingsten muß daselbe vor allem doch in der Form einer Weissagung erwartet werden, wie es im Johannesevangelium vorliegt.

Aber auch die Verschiedenartigkeit in der Stellung zum Gesetz begreift sich von hier aus. Gerade, wenn Paulus mit seiner Predigt recht hat, mußte auch an diesem Punkt Jesu Verkündigung einen gewissen vorbereitenden Charakter tragen. Paulus hatte ja selbst erlebt, daß das Verständnis der Predigt des Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit nur unter der Voraussetzung eines schmerzlichen Bankrotts an allem eigenen gewonnen werden könne, und er hatte im Zusammenhang damit das Gesetz dahin beurteilen gelernt, daß es eben unter seiner Pädagogie schließlich zu einer Erkenntnis der Sünde kommen solle, die der Erkenntnis Christi den Weg bahne. Eben diesem Dienst des Gesetzes mußte nichts so hinderlich sein, als die bei aller scheinbaren Strenge oberflächliche Art, in welcher der Pharisäismus mit dem Sinn und der Erfüllung des Gesetzes sich abfand. Daher entspricht es so ganz der Weckung eines Bedürfnisses, welches die paulinische Predigt voraussetzt, wenn Jesus ebenso das Gesetz in seiner ganzen Tiefe als unverbrüchliche Forderung göttlicher Heiligkeit einschärfte, wie den einzelnen in das rückhaltlose Üben dieses Gesetzes hineinwies. Umgekehrt drängt die Antinomie, die in der Stellung Jesu zum Gesetz vorzuliegen schien, notwendig zu einer Lösung im Sinne Pauli. Das eigentlich Neue in der Art Jesu trat für uns da hervor, wo Jesus sich den Personen gegenüber befand, über welche das Gesetz das Verwerfungsurteil aussprach, — Jesus hat ihnen nicht etwa zugemutet, daß sie zuerst durch korrekte Gesetzeserfüllung sich rehabilitieren müßten, ehe er mit ihnen sich einlassen könne, geschweige denn, daß er ihnen für die Seligkeit das Joch des Gesetzes auferlegt hätte. Das ehrliche Verlangen dieser Menschen, aus der Heillosigkeit heraus an den Heilsgütern des Reiches Gottes Anteil zu gewinnen, war für Jesus genug, um ihnen diese Güter zuzusprechen. Damit ist dann aber grundsätzlich ein Heilsweg gezeigt, der in seinem eigentlichen Wesen das Widerspiel des Weges unter dem Gesetz ist: nicht gesetzlich bedingte Leistung der Menschen, sondern göttliches Erbarmen schließt das Himmelreich auf. Sollte

das lehrhaft formuliert werden, so konnte das nicht anders geschehen, als es durch Paulus formuliert ist: nicht durch des Gesetzes Werke, sondern durch den Glauben an Christum. Selbst eine so scharf pointierte Gegenüberstellung, wie Paulus sie in der antiochenischen Rede Gal. 2, 15 ff. vollzieht, ist dann nicht zu scharf pointiert; auch im Sinne Jesu gilt schließlich nur die Alternative: entweder der Zöllner, der nichts vor Gott bringen kann, als nur das Bewußtsein, das Auge vor Gott nicht aufheben zu dürfen, oder der Pharisäer, der schließlich ja auch für seine Frömmigkeit als etwas Empfangenes zu danken bereit ist, der nun aber doch eben auf Grund seiner Gesetzeserfüllung vor Gott seiner Rechtfertigung gewiß ist. Wünscht Jesus wie Paulus diesen törichtten Anspruch vor Gott völlig zu Boden zu schlagen, und handelt sein Jünger zweifellos im Sinne Jesu, wenn er diese Gesinnung bis in ihre feinsten Schlupfwinkel verfolgt, so ist er umgekehrt ebensowenig wie Jesus der Meinung gewesen, daß damit etwa der Christ von der göttlichen Forderung selbst dispensiert sein sollte. Wo vielmehr Paulus einem Libertinismus sich gegenüber sah, der im Interesse eines Überschwangs der Gnade in der Sünde meinte beharren zu dürfen, da hat auch er mit allem Ernst eines Gesetzespredigers die Unverletzlichkeit der göttlichen Forderung betont und nachdrücklich bezeugt, daß keiner, der diese Forderung unerfüllt lasse, ins Reich Gottes eingehen könne (1. Kor. 6, 9). Und zur Sicherstellung seiner „Theorie“ von der Gnade und dem Glauben allein hat er, wie bereits festgestellt wurde, nicht zu betonen versäumt, daß gerade so das Gesetz Gottes zur Erfüllung komme (Röm. 3, 31; Gal. 5, 13 f.).

So dienen in der Tat die Predigt Jesu und die Verkündigung Pauli gegenseitig sich zur Erläuterung. Wie das an dem eben besprochenen Punkte gilt, so vor allem hinsichtlich des Zentrums, von dem vorhin die Rede war. Man muß es willig zugeben, daß die Andeutungen Jesu über den Heilswert seines Todes erst in der apostolischen Predigt ihre volle Beleuchtung erhalten und in ihren Konsequenzen ins Zentrum rücken. Umgekehrt stellt aber gerade die Predigt Jesu auch für uns heute noch die Tatsache ins helle Licht, in welchem strengem Sinne Jesus in seiner Person der Träger des Heils für uns ist. Sie sorgt dafür, daß keine Predigt von Tod und Auferstehung in der Kirche Heimatrecht beanspruchen kann

welche sie in einem dinglichen Sinne deutet und die Erkenntnis verdunkelt, daß Glaube in seinem tiefsten Wesen Vertrauen auf eine Person sein muß, die, mit Gott zusammengehörig, von Gott Vollmacht hat, Sünden zu vergeben und das Reich aufzuschließen, weil Gott in ihr selbst die Welt sich versöhnte. Aber wie das bereits zugleich heißt, die Predigt Jesu zugleich im Licht paulinischer Verkündigung interpretieren, so wird Paulus darin als ein Jünger Jesu gelten müssen, daß er zuletzt diese Versöhnung in Tod und Auferstehung sich vollziehen ließ.

Demnach darf die Gemeinde nicht aufhören, auch heute noch das Evangelium von dem Gekreuzigten und Auferstandenen weiterzugeben, wie Paulus weitergab, was er bereits empfangen hatte. Paulus hat damit im Sinne Jesu gehandelt und er darf auch für die nähere Weise, in der er dies Evangelium ausgestaltet hat, auf die Absicht seines Meisters sich berufen. Es ist aber nicht zu fürchten, daß über dieser Betonung von Tod und Auferstehung der Gemeinde das Erdenleben Jesu gleichgültig werden könne. Nur dann wäre das der Fall — es mag am Schluß noch einmal gesagt sein —, wenn beides im Sinne einer isolierten, von der Person lösbaren Leistung gemeint wäre. Ist dagegen Jesus in seiner Person unser Heilmittler geworden, so wäre Tod und Auferstehung in gleicher Weise nach dem einen, wie dem anderen Gesichtspunkt, der hier in Betracht kommt, ohne das vorausgegangene Leben in seiner Heilsbedeutung nicht deutlich zu machen. Zuerst insofern hier Christi Eintreten für uns sich vollendet. Sein Tod könnte doch nicht als sühnende Gehorsamstat verstanden werden, wenn er nicht der Abschluß eines Lebens im Gehorsam wäre; die Auferstehung Jesu aber bliebe im besten Fall ein unverständliches Phänomen, wenn es nicht eben um die Auferstehung dessen sich handelte, der in seinem Leben als der der Sünde und des Todes Mächtige sich erwiesen hätte, und endlich würde ja alles, was wir von der Wende der Zeiten in Jesus und der neuen Menschheit zu sagen haben, in nichts zerfallen, wenn es nicht eben in dem ganzen Leben Jesu zuerst zu einem völlig neuen Anfang gekommen wäre. Ebenso wird sodann das Handeln Gottes im Tode Jesu erst im Licht des Lebens Jesu für uns ganz verständlich und gewiß. In die Offenbarung der Liebe Gottes am Kreuz vermag nur das

Auge ganz hineinzusehen, das sich — wenn ich so sagen darf — daran gewöhnt hat, die Offenbarung der Liebe im Leben Jesu auf sich wirken zu lassen. Und man mag auch hinzusehen: Auch da, wo wir uns mit unserer Gewißheit des Heils zuletzt auf das Wort vom Kreuz gründen lernten, möchten wir doch nie darauf verzichten, uns zugleich immer wieder an der für die verschiedensten Situationen des Lebens anschaulichen Weise zurechtzufinden, in der Gottes Liebe in dem ganzen Leben Jesu in die Erscheinung getreten ist.

Darum, wir werden gewiß nicht Kreuz und Auferstehung im Gegensatz zum Erdenleben Jesu predigen, aber wir werden nicht aufhören, im Sinne Pauli und seines Herrn selbst, zuletzt unsere Gewißheit des Neuen Bundes darauf zu gründen, daß am Kreuz Jesu Worte leuchten: Für dich gegeben, für dich vergossen. — —

Abschließend ergibt sich aus allem:

1. Eine Verschiedenartigkeit der Verkündigung Pauli und seines Meisters ist nicht bloß in einzelnen Punkten, sondern auch in dem zentralen Inhalt anzuerkennen.

2. Diese Verschiedenartigkeit ist aber in keiner Weise als Gegensatz zu verstehen, vielmehr hat die paulinische Verkündigung nicht bloß überall ihren Anknüpfungspunkt in der Predigt Jesu, sondern sie ist nichts als eine durch die andersartige Situation bedingte Aufnahme der Predigt Jesu.


3. Mit einem Wort: die Verschiedenartigkeit des Zeugnisses Jesu und seines Apostels wird gerade durch die sachliche Identität gefordert.

Prof. Ihmels.

Harnack und Bouffet.

(Schluß.)

III.

ouffet selbst verweist in den Vorbemerkungen zu seinem „Jesus“ als auf „verwandte, auch in ihrer Form parallele kurze Darstellungen“ unter anderen auch auf Harnacks Wesen des Christentums. In der Tat zeigt sich Bouffet mit Harnack verwandt in der religiösen Wärme, mit der er einzelne Partien der evangelischen Berichte zu erfassen und darzustellen versteht. Auch auf die Zeichnung des Gesamtbildes Jesu (Seite 10—34) trifft dies im großen und ganzen zu. Obwohl es unmöglich sei, erklärt er S. 10, ein Leben oder eine Geschichte Jesu pragmatisch darzustellen, sei „die Gestalt Jesu“ doch „so einfach und großzügig, so innerlich fertig und reif von Anfang ihrer Wirksamkeit bis zum Ende, daß sie das Auftragen auf eine Fläche verträgt und nicht unlebendig werden wird, wenn sie der Plastik der pragmatischen Darstellung entbehrt“. Und im Rahmen der äußeren gleichbleibenden Formen, in denen sich das Leben und Wirken Jesu in Galiläa bewegte, entwirft er dann ein auf prophetischem Hintergrund mit warmen Farben und psychologischem Feinsinn gemaltes Bild Jesu, das sich in der Tat lebendig und wirkungsvoll heraushebt und in manchen Partien als ein bewunderungswürdiges Meisterstück psychologischer Charakteristik bezeichnet werden darf. Und ebenso müssen wir von dem, was Bouffet auf S. 40—80 über die Predigt Jesu nach ihrer religiösen und ethischen Seite sagt, bekennen, daß es zu dem Schönsten, Geist-

vollsten und Herzenswärmsten gehört, was wir, auch in positiven Schriften, über diesen Gegenstand gelesen haben.

Aber doch tritt schon hier ein bemerkenswerter Unterschied zwischen Bouffet und Harnack hervor. Wo Harnack mit äußerster Vorsicht und Besonnenheit jeden Schritt abwägt, den er vorwärts — oder auch rückwärts — zu gehen unternimmt, tummelt Bouffet mit der Kühnheit eines Cowboy das Roß der rücksichtslos vorstürmenden Willkür.

In das Gesamtbild Jesu malt er mit fester Hand Züge hinein, die dem Evangelium fremd sind, und aus demselben läßt er unbekümmert Züge hinweg, die das Evangelium als wesentlich bezeichnet. Wie kann man, um hier zunächst nur einiges herauszugreifen, in der Verklärung Christi, die sich an seiner eigenen Person vollzog, ein visionäres Erlebnis Jesu selbst erblicken? Wie kann man Jesu Gebetsringen mit anführen, um ihn, wenigstens teilweise, als Ekstatischer zu charakterisieren? Was berechtigt zu dem willkürlichen Urteil: „Es kann nichts verkehrter sein, als wenn der Evangelist Markus (4, 11 ff.), und ihm folgend die anderen Evangelisten, das Urteil fällt, Jesus habe seine Gleichnisse zum Zweck der Verstockung des Volkes gesprochen. Das ist dogmatische Weisheit einer späteren Zeit, die nichts taugt, und die nur das klare Bild Jesu verdunkelt. Sie zerschellt an der deutlich erkennbaren Art Jesu und seiner Parabeln“ (S. 21)? Wie kann man sagen, es sei kein Zweifel daran, daß Jesus die Form seiner Parabelreden den Schriftgelehrten in der Synagoge abgelauscht habe, wenn man doch zugestehen muß, daß erst das spätere Schriftgelehrtentum ähnliches zutage gefördert habe, und wenn man den durchgreifenden und fundamentalen Unterschied der Parabeln Jesu und derjenigen der Schriftgelehrten selbst so scharf markiert, wie Bouffet (S. 21 f.)?

Auch die Schilderung der Predigtweise Jesu ist nicht frei von Gedankenlosigkeiten und völlig zwecklosen Willkürlichkeiten. Oder wie soll man es anders als Gedankenlosigkeit nennen, wenn Bouffet behauptet: „Wir haben uns, auch wenn es uns schwer fällt, daran zu gewöhnen, wie sehr Jesus in seiner Predigt ein Kind seiner Zeit, ein getreuer Sohn seines Volkes gewesen ist“, und wenn er dann in der folgenden Darstellung Jesum teils in unvereinbarem

Gegensatz gegen seine Zeit und sein Volk, teils unvergleichlich hoch über dieselben hinausragend schildert? Was ist es anders als zwecklose Willkürlichkeit, wenn Bouffet in der Anmerkung S. 44 sagt: „Aus einer Parabel oder einer parabolischen Handlung (Verfluchung des Feigenbaumes) ist in der evangelischen Überlieferung ein barockes Wunder geworden?“ Ist ferner wirklich der Gedanke Jesu an die Möglichkeit der großen Weltverwandlung für uns durch das kopernikanische System vollständig unmöglich geworden? Wie kann Bouffet sagen, daß „Jesus von der Zukunft nichts wesentlich anderes erwartete, als was er schon jetzt in der eigenen Brust erlebte: Gottesruhe, Gottschauen, Stillung der Sehnsucht und des großen Hungers nach Gott, Triumph und Sieg des Guten über das Böse. Der Gott, der kommen soll, steht ihm schon vor seiner Seele greifbar gegenwärtig, und der Zukunft ist er so sicher und gewiß, weil ihm Gott gegenwärtige Wirklichkeit ist;“ und „niemals ist in eines Menschen Leben Gott eine so lebendige Realität gewesen (S. 50)“ — wie kann Bouffet das sagen, und dann doch so dagegen polemisieren, daß das Reich Gottes, die Gottesherrschaft, schon etwas tatsächlich — nämlich in der Person Jesu — Gegenwärtiges ist, und daß es der tatsächlichen Wirklichkeit entspricht, wenn Jesus sagt: „das Reich Gottes ist mitten unter euch“? (S. 37).

In einigen Punkten erfafst Bouffet das Wesen Jesu tiefer als Harnack. So bezeichnet er, tiefer als Harnack, als den Gott Jesu zunächst den Allmächtigen, den in seinen Wegen Rätselhaften, der zu fürchten ist, und den ein unheimliches Dunkel umgibt auch für die, die ihm am nächsten stehen. Und der Gottvaterglaube hat für Bouffet eine ernste Rehrseite in dem die ganze Predigt Jesu zusammenfassenden „Tut Buße; denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“. „Wenn Gott kommt, so kommt er zum Gericht. Daher hat die Reichgottespredigt nicht nur eine freundliche, verheißende Seite, sondern eine ernste, fordernde: Tut Buße, ändert eure ganze Gesinnung, damit ihr vor dem kommenden Gott bestehen könnt“ (S. 57). „Es ist all-überall, wohin er sich wendet, eine große sittliche Umwandlung aus den Fundamenten heraus notwendig, eine große Loslösung vom Niederen und Alltäglichen, ein großes Aufwärts in die neuen Sphären des wirklichen göttlichen Willens, wenn Gott nicht zum vernichtenden Gericht kommen

soß" (S. 71). Aber neben der Schroffheit seiner sittlichen Forderungen verkündigte Jesus die Sündenvergebung und den sündenvergebenden Gott. „So ward das Evangelium ethische Erlösungsreligion; in seinem Mittelpunkt steht der Glaube an die Befreiung und Entfesselung des guten Willens durch die Vergebung der Sünden (S. 79).“

Auch die „höhere Gerechtigkeit Jesu“ erfaßt Bouffet tiefer als Harnack. „Wenn Paulus den sittlichen Wandel der Christen als Werk des wunderwirkenden, sie treibenden Geistes Gottes ansieht, so hat er das innerste Wesen der sittlichen Art Jesu auf eine glückliche Formel gebracht (S. 71).“

In anderen Punkten läßt Bouffet einen deutlich erkennbaren Gegensatz gegen Harnack hervortreten. So wenn er im Gegensatz gegen Harnack, der mit dem Messiasbegriff nichts Rechtes anzufangen weiß und das Geheimnis der Person Jesu nahezu ausschließlich in dem Begriff des „Sohnes Gottes“ beschlossen sieht, schlankweg erklärt, „Sohn Gottes“ bedeute nichts weiter als „Auserwählter Gottes“, und was Jesus Christus war und sein wollte, das sei einzig aus seiner Annahme des Messiasstitels zu ersehen. Bouffet hält es für eine trotz aller kritischen Bestreitung gesicherte Position, daß Jesus sich für den Messias seines Volkes gehalten habe. Denn wenn Jesus sich nicht selbst zu seinen Lebzeiten seinen Jüngern als Messias bekannt hätte, so sei es schlechthin unerklärbar, wie dieser Glaube in den Jüngern nach der Zertrümmerung aller ihrer Hoffnungen und nach der Zerstörung aller ihrer Anschauungen von dem Messiasstum Jesu durch Tod und Grab Jesu hätte neu entstehen können. Wohl aber sei es begreiflich, daß die Jünger unter dem Eindrucke ihrer Erfahrungen von dem auferstandenen Jesus (der aber, wie später betont wird, tatsächlich gar nicht auferstanden war!) zu dem Glauben zurückkehrten, daß Jesus der Messias sei, wenn sie diesen früher auf Grund der Aussagen und des Verhaltens Jesu gewonnen hatten (S. 82).

Einen Gegensatz gegen Harnack markiert es ferner, wenn Bouffet den „modernen Gedanken“ abweist, „daß das Reich Gottes in Jesu Worten vielfach als eine bereits gegenwärtige und innerweltliche Größe erscheine“ (S. 37). Obwohl man zugestehen, daß der Reichsgottesgedanke in Jesu Predigt wesentlich eschatologisch sei, solle

daneben dennoch der Gedanke ausgesprochen sein, „daß dieses selbe Reich Gottes schon gegenwärtig vorhanden sei, daß es in innerlichem Wachstum durch innerliche Umgestaltung dieser Weltverhältnisse reise und wachse, daß es durch das sittliche Tun von Menschen, Jesu und seiner Jünger, gebaut werde, daß es etwa gar die Gemeinschaft der in dieser Arbeit miteinander geistig und sittlich Verbundenen sei“ (S. 38). „Diese modernen Gedanken sind, so weit sie den Reichgottesbegriff Jesu betreffen, durchaus abzuweisen. Man bringt bei dieser Auffassung eine schwer begreifliche Uneinheitlichkeit und Verworrenheit in die einfache und schlichte Gedankenwelt Jesu — und ohne zwingenden Grund“ (S. 37). Matth. 12, 28 sei ein in der Ekstase höchster Begeisterung ausgesprochenes Wort Jesu, das in seinem eigenen Wundertun (das es ja aber nach Bouffet überhaupt nicht gibt!) das wunderbare Walten Gottes zur Aufrichtung seines Reiches und zur Befiegung des Satans vorausnehme. Luk. 17, 20, vielleicht zu übersetzen: „Seht, das Reich Gottes wird (plötzlich) unter euch sein,“ sei „wieder ein begeistertes paradoxes Wort Jesu, bei dem er sicher an sein eigenes, aber nicht an sein sittliches, sondern an sein wundertätiges Wirken dachte“ (S. 38). In den Reichgottesparabeln, auf die man sich besonders berufe, liege das Kommen des Reiches Gottes immer im Wunderbaren, und weit ab liege jeder moderne Entwicklungsgedanke (S. 39). Das Wort Matth. 11, 11, das sich allein dem Zusammenhang der Reichgottespredigt Jesu nicht füge, werde — ein allezeit bereites und nie versagendes Mittel, um unbequeme Dinge aus dem Wege zu räumen — der späteren Gemeindefprache angehören (S. 40, Anm.). „Es bleibt dabei, das Reich Gottes, wie es Jesus verkündigt, liegt wesentlich in der Sphäre des Zukünftigen und ganz in der Sphäre des Wunderbaren. Es ist eben Gottes Reich: der allmächtige Gott selbst bringt es dann, wenn er Himmel und Erde umwälzt“ (was aber nach dem kopernikanischen Weltssystem unmöglich ist!), „wenn er die Toten auferweckt“ (die aber nicht auferstehen, weil es eine derartige Auferstehung überhaupt nicht geben kann), „wenn er den Teufel und die Dämonen“ (die aber nur in der Einbildung existieren) „besiegen und vernichten wird. Um dieses Reich“ (das also niemals kommen kann) „lehrte Jesus seine Jünger mit Inbrunst beten: dein Reich komme. Und wenn

Jesus einmal und das andere ein Stück von jenem Gottesreich in seinem gegenwärtigen Wirken bereits vorhanden sieht, so geschah es im Sturm der Begeisterung auf der Höhe des Erfolges. Der Fortgang seines eigenen Lebens und Wirkens sollte ihnen klar machen, daß der Weg zum Reich Gottes kein so unmittelbarer sei, daß er (wieder einmal ein Lichtblitz im Dunkel der verschwommenen Gedanken!) „vielmehr durch Leiden und Tod hindurch gehe“ (S. 40).

Im Gegensatz gegen Harnack — wir nehmen davon nur im Vorübergehen Akt — sagt Bouffet bei einem Zitat aus dem 4. Evangelium (Joh. 4, 24): „So hat einer seiner größten Jünger nach dieser Seite das, was Jesus wollte und verkündete, zusammengefaßt“ (S. 51). Ist das ein Zugeständnis, daß Johannes der Verfasser des 4. Evangeliums sei, oder ist's nur eine der Gedankenlosigkeit entschlüpfte Phrase?

Im Gegensatz gegen Harnack lehnt Bouffet es endlich ab, für seine Charakterisierung Jesu die Zeugnisse des apostolischen Zeitalters mit heranzuziehen. Ja, er weist sogar in den Evangelien selbst alles das zurück, was nach seiner Ansicht sich als Überlieferung der Gemeinde ausweist. Er will nur das benutzen, was nach dem Zugeständnis der Kritik die unzweifelhaften Merkmale der Augen- und Ohrenzeugenschaft der Berichterstatter an sich trägt. Wenn er dann aber aus dem Wenigen, was ihm so bleibt, eine Charakteristik Jesu entwirft, die geradezu glänzend genannt werden muß, so liefert er gegen Willen und Absicht den unwiderleglichen Beweis dafür, daß Jesus tatsächlich mehr war, als ihm die theologischen Ausführungen zu sein gestatten wollen. Die Gestalt Jesu wächst hier weit über den Rahmen hinaus, in den ihn eine enge Schulgelehrsamkeit einzusperrern versucht. Bouffet, ebenso wie Harnack, widerlegt sich so selbst. Und man ist versucht zu sagen: Beide Männer beten in ihrem Herzen zu demselben Christus, dem ihr Kopf das Recht und die Würde, angebetet zu werden, ab spricht.

In so manchen Punkten nun aber auch Bouffet in Gegensatz gegen Harnack tritt, im allgemeinen führt er die Harnack'sche Methode mit rücksichtsloser Konsequenz bis zu ihrem das Christentum auflösenden Ende durch. Er schiebt nicht, nach theologischer Unart, Harnack Konsequenzen unter, die dieser für seine eigene Person zu ziehen ablehnt; aber er zeigt an sich selbst, wohin die von Harnack

(oder Ritschl) inaugurierte Methode notwendig führen muß, wenn sie folgerichtig angewendet wird. Es ergibt sich da:

1. Die Annahme der Sündlosigkeit Jesu Christi muß als unhaltbar fallen. Ohne mit der Wimper zu zucken, erklärt Bouffet nicht nur: „Wie leicht fällt es uns, nachzurechnen, daß Jesus sich in der Erwartung der unmittelbaren Nähe jenes großen wunderbaren Umschwungs (des kommenden Reiches Gottes) mit seinem Volk und seinen Jüngern getäuscht habe!“ (Leicht allerdings vermöge der Taschenspielerkunst, alle gegenteiligen Aussprüche Jesu als spätere Einschleissel der Gemeinde weg zu eskamotieren!) ¹⁾ Nein, er betont ausdrücklich: „Es gehört zum sicheren Bestand unserer Überlieferung, daß Jesus zur Taufe Johannes des Täufers gekommen sei. Gerade weil die Gemeinde Jesu sehr früh daran Anstoß nahm, daß der Sündenlose die Taufe „der Sündenvergebung“ angenommen habe, hat sie diesen Zug des Lebens Jesu niemals erfinden können“ (S. 4 u. 5), (wogegen es leicht war, die Worte Matth. 3, 14 f. zu erfinden „als Versuch den Anstoß zu beseitigen“) (S. 5 Anm.). Und wem dies noch nicht klar genug sein sollte, dem versichert Bouffet, und zwar gerade da, wo er „die einzigartige Stellung und überprophetische Bedeutung“ Jesu, sein ganzes „souveränes Führerbewußtsein“ mit begeisterten Worten preist (S. 97 und 98): „Und bei alledem, und das ist das Höchste, überschritt er die Grenzen des rein Menschlichen nicht. . . . Er sagte, daß niemand gut sei als Gott allein, und stellte sich auf die Seite der um das Gute ringenden Menschheit. Er kam zur Sündenvergebung und Buße schaffenden Taufe des Täufers. . . . Er verlangte nie Glauben an sich, wie er Glauben an Gott forderte . . . Wenn er endlich die Menschensohnidee sich aneignete, so scheint hier diese Grenze beinahe überschritten, aber auf Gottes Seite hat er sich damit nicht gestellt (S. 99)“, wobei man dann freilich sagen muß: Dann ist Jesus in seiner Erscheinung ein noch größeres Wunder, als er in der Dogmatik der christlichen Gemeinde sich darstellt.

2. Die Wundertätigkeit Jesu wird lediglich zur Wirksamkeit eines außergewöhnlich erfolgreichen Arztes. Bouffet nennt

¹⁾ Diese Stubengelehrsamkeit weiß eben nichts mehr von einem Naturauge, das im Samen schon die künftige Frucht sieht.

Jesu Heilverfahren ein „psychologisches“, stellt es mit den Heilungen bei der Wallfahrt nach Lourdes, mit den Wunder- und Gebetsheilungen Blumhards, mit den Vorgängen der Suggestion, Autosuggestion und Hypnose in Analogie, erkennt „in den dämonischen Kranken mit absoluter Deutlichkeit Irrsinnige“, zieht aus Mark. 12, 43—45 die Folgerung, viele der Heilungen Jesu dürften „nur vorübergehende Erfolge gewesen sein, denen um so ärgere Rückfälle folgten“ (S. 24 f.) und resumiert schließlich: „Niemals hat Jesus in seinem Wundertun etwas schlechthin Außerordentliches, etwas, was ihn in den Augen der Masse ohne weiteres als den gottgesandten Messias bestätigen mußte, gesehen. . . . Die gläubige Gemeinde hat das einfache Menschenbild Jesu auf den Goldgrund des Wunderbaren gezeichnet . . . Wenn wir genauer zusehen, so liegt die breite Masse der sogenannten Wundererzählungen des Lebens Jesu tatsächlich im psychologisch Begreifbaren, bei anderen liegt das historisch Verständliche noch dicht unter der Oberfläche und erscheint, wenn wir einige wenige Zutaten der Überlieferung hinwegnehmen. Es bleiben tatsächlich nur einige wenige Erzählungen, in denen ein absolut wunderbares, schlechthin unbegreifliches und von allen Analogien verlassenes Geschehen vorliegt. Diese wenigen Erzählungen haben wir dann als Wucherungen der Legende auszuscheiden“ (S. 25, 26). Es ist der alte rationalismus vulgaris, der das mangelnde tiefere Verständnis durch Machtsprüche ersetzt. Und wenn Bouffet für ängstliche Gemüter hinzufügt: „In den einen so breiten Raum einnehmenden Wundererzählungen unserer Evangelien bleibt aber ein eminent historischer Kern“ (S. 26 f.), so reduziert sich dieser eminent historische Kern auf das, allerdings mit schönen Worten umkleidete, magere und vertrocknete Überbleibsel: „Er lehrte und heilte“ (S. 27).

3. Die Handlung der Taufe und des Abendmahles werden als Formen beseitigt, die mit der Lehre Jesu von der rein geistigen Persönlichkeit Gottes unverträglich seien. Schon bei der Johannestaufe, über deren Sinn man kaum mehr etwas sagen könne, macht Bouffet die wunderliche Bemerkung: „Hier zahlte der große Johannes der späteren (!), sich ihrem Verfall nähernden nationalen Frömmigkeit, die mehr und mehr auf äußere heilige und wunderbare Handlungen und Weihen drängte, seinen Tribut“ (S. 4).

In betreff der christlichen Taufe behauptet Bouffet: „Der Taufbefehl Matth. 28, 18 ff. ist auch in der Überlieferung kein Wort des „historischen“ Jesus“ (S. 28). „Die Handlung der Taufe hat der irdische Jesus überhaupt nicht eingesetzt“ (S. 54). Ob das Abendmahl mit dem Gedanken des Todes Jesu direkt etwas zu tun habe, unterliege begründeten Bedenken (S. 100). Jedenfalls sei nicht einmal das sicher, ob Jesus in jenem feierlichen Tun seinen Jüngern eine zu wiederholende Handlung habe übergeben wollen. „Und die Annahme, daß Jesus hier ein Sakrament, eine Handlung, die als äußeres Geschehen über das persönliche gläubige Verhalten der Menschen hinaus diesen ein überirdisches geistiges Gut vermittelt, habe stiften wollen, widerspricht der ganzen sonstigen Haltung und Art Jesu. In unübertroffener Reinheit steht hier das Evangelium Jesu und trägt in sich eine Kraft, die wieder und wieder gegenüber aller Verbildung und Versinnlichung befreiend wirken muß. Jesus brachte seinen Jüngern den geistigen persönlichen Gott; alles liegt bei ihm im Persönlichen, nicht im Dinglichen und Sachlichen; er hat keine neuen Formen, nichts Dingliches und Sachliches zwischen Gott und seine Jünger gestellt“ (S. 54).

4. Der Leidensstod Jesu steht in keinerlei Beziehung zu Sündenvergebung und sühnender Stellvertretung, er ist lediglich Krone und Vollendung seines Lebens. Bei der Frage, ob Jesus seinem Tode noch eine besondere Bedeutung und einen besonderen Zweck zuerkannt habe, scheidet nach Bouffet, wie schon vorhin bemerkt, das Abendmahl aus, und auf das einzige sonst noch übrige Wort Mark. 10, 45 lasse sich nach der Art unserer Überlieferung gar nicht bauen (S. 100). Es sei auch im allgemeinen unwahrscheinlich, daß Jesus sich die Frage nach dem Zweck seines Leidens und Todes gestellt haben sollte. Möglicherweise habe Jesus einmal in Anlehnung an die jüdische Überlieferung von den Märtyrbrüdern der Makkabäerzeit nach dem Gedanken gegriffen und die Hoffnung ausgesprochen, daß durch sein Leiden der Zorn Gottes für viele (in seinem Volk) zum Stillstand kommen werde. Sicher sei nur dies, daß Jesus niemals den Gedanken gefaßt und ausgesprochen habe, daß die Sündenvergebung Gottes prinzipiell von seinem Todesopfer oder der in seinem Tod geleisteten sühnenden (genugtuenden) Stellvertretung abhängig sei. Dagegen protestiere

aufs lebhafteste das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die bedingungslose Sicherheit, mit der Jesus sein Leben hindurch den gegenwärtigen, gnädigen, sündenvergebenden Gott gepredigt habe (S. 101). In der Gemeinde resp. in Paulus habe in diesem Punkt jüdisches Empfinden nachgewirkt, daß in Leiden und Unterliegen Schmach und Niedrigkeit und Ärgernis sei und ein Rätsel, das der besonderen Lösung bedürfe (S. 101). Der Gedanke eines leidenden und sterbenden Messias sei für Jesu Zeit und Umgebung etwas ganz Unheimliches und Unerhörtes gewesen. Er habe auch nicht aus dem Alten Testament entnommen werden können, weil er nicht darin stand. Das 53. Kapitel des Jesaja sei jedenfalls seinem ursprünglichen Sinn nach nicht messianisch. Erst auf Grund ihres Glaubens an den Gekreuzigten habe die Gemeinde Jesu ihn dort hineingelesen. Er habe Leiden und Unterliegen, das größte Ärgernis für alles Judentum, so geadelt und verklärt, daß es die Krone alles dessen werden konnte, was die Gemeinde von ihrem Messias glaubte. Er habe damit eine neue Welt erobert, die dem Judentum verschlossen war (S. 96). „Wir sind, meine ich, näher bei Jesu, wenn wir diese gesonderte Betrachtung seines Todes gänzlich verlassen. Leiden, Kreuz und Tod sind uns Krone und Vollendung seines Lebens . . . Hier erst vollendete er sich als der Führer der Zeiten und Völker zu Gott“ (S. 102).

5. Die „Auferstehung Jesu“ gehört der äußeren vergänglichen Form an und bedeutet nichts weiter, als daß die Gestalt des Herrn wieder vor das geistige Auge seiner Jünger trat. „Alles was die Jünger in den Ostertagen erlebten und wie sie es erlebten, gehört der Geschichte der urchristlichen Gemeinde und der äußeren vergänglichen Form an. Der innerste Kern ihrer Ostererlebnisse war und blieb dieser, daß die Gestalt ihres Herrn und Meisters in ihrer ganzen Herrlichkeit und Kraft, so wie sie ihn in seinen irdischen Tagen erlebt hatten, nun verklärt, befreit von Erdenstaub und von den Zufälligkeiten des Alltagslebens wieder vor das geistige Auge trat. Diese Gestalt selbst und keine irgendwie äußere Erfahrung war das in Wahrheit ihre Seele Zwingende, wenn sie bekannten, daß der Herr lebe und mit seinem Geist bei ihnen sei bis ans Ende der Tage“ (S. 102).

Wir sehen: Vieles von dem, was Harnack noch von der evan-

gelischen Geschichte festhält, wirft Bouisset unbedenklich über Bord. Es bleibt schließlich vom Christentum nichts übrig, als ein abgeblaßter wesenloser Schemen, den man wohl mit warmen Worten umkleiden kann, der aber in sich selbst keine Lebenswärme mehr hat und nach außen hin kein erwärmendes Leben zu erzeugen vermag. Harnack mag sich noch so sehr gegen weitergehende negative Konsequenzen seiner Methode verwahren und noch so energisch einen Kalthoff von sich abzuschütteln versuchen, es nützt nichts, sich gegen die Konsequenzen zu stemmen, die Gottes Leitung und Verhängung in das menschliche Geschehen hineingelegt hat. Das „bis hierher und nicht weiter!“ ist Prärogative Gottes; es steht keinem Menschen, auch keinem negativen Kritiker, zu. Wie Naumann und seine Freunde auf ihrer schiefen Ebene bis zur Sozialdemokratie, so rutschen Ritschl und Harnack bis zum Nihilismus eines Fischer, Kalthoff, Mauriz usw. Die subjektive Wärme schützt dagegen nicht. Wenn man einmal den objektiven Grund verlassen hat, gibt's kein Aufhalten. Die Toten reiten schnell; und die Totengräber stehen immer schon vor der Tür, wo der göttlichen Wahrheit Abbruch getan wird.

Die Wunder deuten sie aus der evangelischen Geschichte weg; aber das Wunder bleibt: die Person Jesu Christi selbst. Das Geheimnis seiner Person bleibt ungelöst. Ist er ein Sündloser, der einzige Sündlose inmitten der ungeschiedenen Masse der Sünder, so ist er das Wunder der Wunder. Stellt man ihn auf seiten der sündigen, um das Gute ringenden Menschheit, so wird das Wunder nur um so wunderbarer und das Geheimnis um so unlöslicher, wie ein solcher Mensch das reden, tun und leiden konnte, was Jesus redete, tat und litt, und wie ein Mensch zu einem solchen Selbstbewußtsein und Sein gelangen konnte, wie wir es in Jesu im Unterschied von allen anderen Menschen finden.

Sie begreifen aber weder die Wunder noch das Wunder, weil sie die Sünde nicht begreifen. Denn die Wunder sind nichts anderes, als die unbedingt notwendigen Reparatureingriffe des Schöpfers in den durch die Sünde gestörten und durchbrochenen Weltorganismus. Die Sünde, nicht das Wunder, ist ein Durchbrechen der göttlichen Naturgesetze; das Wunder ist die Wiederherstellung derselben. Und das wäre doch in der Tat ein meisterhafter

Uhrmacher, der sich nicht vorbehielte, in den Mechanismus seines Werkes abändernd, umgestaltend, erneuernd und reinigend einzugreifen, sobald das Werk durch unberufene Hand in Unordnung gebracht ist!

Wenn sie sagen, Jesus selbst habe auf seine Wunder kein entscheidendes Gewicht gelegt, so erweist sich das als leere Phrase schon der einen unzweifelhaften Tatsache gegenüber, daß Jesus sich Mrk. 2, 3 ff. auf seine Wunderkraft als auf den unwiderleglichen Beweis dafür berief, daß ihm die Macht innewohne, Sünden zu vergeben.

Aber nicht bloß das Geheimnis der Person Jesu bleibt für die negativen Kritiker unlösbar und unfaßbar, sie sind nicht einmal imstande, auch nur für den äußeren Lebensgang Jesu bis zu seinem Tode die inneren treibenden Kräfte nachzuweisen. „Wir vermissen“, sagt Bouffet (S. 8, 9), „allerdings auch hier vielfach einen Einblick in den inneren Gang der Begebenheiten. Wir wüßten gern, wo wir die treibenden Kräfte bei der Katastrophe zu suchen haben. Die alten Gegner Jesu, die Pharisäer und die Schriftgelehrten, verschwinden nämlich von der Bühne. An deren Stelle treten als die Todfeinde Jesu die jerusalemischen Behörden, der Hohepriester und der hohe Rat. Was hat die energische Todfeindschaft dieser neuen Gegner in der kurzen Zeit verursacht? Wo sind die treibenden dunkeln Kräfte?“ Nun, hierin können wir der negativen Kritik auf die rechte Bahn verhelfen: das Johannesevangelium gibt die Antwort auf die gestellten Fragen. Man entschieße sich endlich einmal dazu — es ist wahrlich hohe Zeit —, die alte, bis zur Atemversekung abgetriebene, fable convenue aufzugeben, daß Markus der Urevangelist sei! Harnack macht ja schon einen verheißungsvollen Anfang dazu, wenn er eingesteht, das Markusevangelium wirke als Ganzes durchaus nicht wie ein primäres Werk. Das angeblich gesicherte Ergebnis der Kritiker ist eine Hypothese, eine unbewiesene und für alle Zeit unbeweisbare Behauptung, nichts weiter. Man versuche es nur einmal, dem Johannesevangelium wenigstens in soweit geschichtliche Authentizität zuzugestehen, als es durch seine jerusalemischen Berichte einzig und allein die Erklärung für die Endkatastrophe des Lebens Jesu bietet! Man nehme einmal, wenn auch vorerst ebenfalls nur als eine Hypothese, an, daß

Lukas und Matthäus nur die galiläische Ergänzung zu der jerusalemischen Wirksamkeit Jesu nach Johannes geben! Harnack bietet ja auch hier schon die Hand, wenn er erklärt, Lukas rücke dem Johannes näher, zu dem er in mancher wichtigen Beziehung einen Übergang bilde. Man stehe einmal ab von dem für historische Forschungen gänzlich unberechtigten „*Sic volo, sic jubeo*“, und erkenne die evangelischen Berichte sämtlich, wie das die zweifellose Pflicht des Historikers ist, so lange als echt an, solange nicht ihre Unechtheit absolut und jeden Zweifel ausschließend erwiesen ist — und auch dem Johannesevangelium gegenüber ist dieser Erweis bis heute nicht gelungen! Man nehme also einmal die aus unlebendiger Kopfgelehrsamkeit gewundene Binde von den Augen, und man wird erkennen, wie mit einem Griff sich der Zwiespalt zwischen theoretischer Kopfgelehrsamkeit und praktischem Herzensbedürfnis in eine Harmonie auflöst, die nicht bloß über die schwersten inneren Lebenskämpfe hinwegträgt, sondern auch die Darstellung des Lebens Jesu für Lehrer und Hörer zu einem reinen, erhebenden und das innere Leben fördernden Seelengenuß gestaltet.

Die Darstellung des Johannes trägt in hundert und aber hundert kleinen und großen Zügen für jeden unvoreingenommenen Leser so unzweifelhafte Merkmale der Geschichtlichkeit an sich, daß man geradezu blind oder heillos selbstverblendet sein muß, um das nicht zu sehen. Es liegt doch durchaus kein vernunftgemäßer Grund vor, anzunehmen, daß Jesus nicht so gesprochen haben könne, wie Johannes ihn sprechen läßt. Ja, man muß geradezu sagen: Wenn Johannes imstande gewesen wäre, alle diese Worte aus seinem Eigenen zu reden, so wäre eben er der Messias gewesen. Denn diese von Johannes überlieferten Worte des Messias sind für einen anderen Menschen als den Messias selbst absolut unerfindbar. Und wenn da, wo Johannes sich selbst als redend einführt, seine Worte eine auffallende Ähnlichkeit mit den von ihm berichteten Worten Jesu haben, warum das Unnatürliche annehmen, daß Johannes die Rede Jesu nach seiner Denkweise geformt habe, warum nicht das bei dem Verhältnis des Schülers zum Lehrer Natürliche, daß Johannes allmählich seine Redeweise immer mehr der Redeweise Jesu angepaßt habe? Daß Jesus bei den Synoptikern anders spricht als bei Johannes, den Galiläern der Synoptiker gegenüber anders, als den

„Juden“ und Gelehrten des Johannes gegenüber, findet doch schließlich sein tägliches Analogon in der Art, wie Gelehrte dem gemeinen Volk oder anderen Gelehrten gegenüber reden. Und daß auch die Synoptiker gar wohl Kenntnis haben von der dem Herrn in gewissen Situationen eigenen, sagen wir, johanneischen Art zu reden, beweist doch unleugbar Mtth. 11, 25 ff. Wir sind, allen gelehrten Hypothesen zum Trotz, der psychologisch wohl zu begründenden Anschauung, daß Johannes, der mit den gelehrten Kreisen des Judentums verkehrte (Joh. 18, 15), und der außerdem der höchstbegabte und vertrauteste Jünger Jesu war, auch der erste gewesen ist, der Aufzeichnungen über das Leben Jesu niedergeschrieben hat. Ob sein Evangelium als Ganzes schon vor den übrigen Evangelien bestanden hat, mag zweifelhaft sein und mag auf Grund anderweitiger Nachrichten bestritten werden. Aber daß Aufzeichnungen über das Leben Jesu von seiner Hand vorhanden waren, auch ehe sein Evangelium formell abgeschlossen wurde, das scheint uns eine psychologisch unantastbare Annahme zu sein; und daß diese Aufzeichnungen dem Lukas bekannt gewesen sind und daß dieser, und ihm nach die anderen Evangelisten, dem johanneischen Bericht über die judäische Wirksamkeit Jesu ihren Bericht über die galiläische Wirksamkeit ergänzend zur Seite gestellt haben, dafür nehmen wir die Zustimmung aller vorurteilslosen Leser der Evangelien, und auch Harnack selbst, in Anspruch.

Mit welcher Willkür übrigens und — wir können ihm diesen Vorwurf nicht ersparen — mit welcher Leichtfertigkeit Bouffet die evangelischen Berichte behandelt, dafür seien zum Schluß nur einige illustrierende Beispiele angeführt.

Was uns Matthäus und Lukas in den ersten Kapiteln ihrer Evangelien berichten, wird kurzweg in das Gebiet der Sage oder dogmatischen Legende verwiesen. Die ältere Überlieferung bezeichne Nazareth als Jesu Geburtsstadt. Zum Beweis dafür, daß die Evangelien „ganz unbefangen Jesum den Sohn des Zimmermanns nennen“, wird auf Marci 6, 3 verwiesen, wo aber gerade Jesus nicht als Sohn Josephs, sondern als „Mariä Sohn“ bezeichnet wird, und auf Marci 3, 21, wo überhaupt weder von Joseph noch von Maria etwas gesagt wird. Auch Paulus wisse nicht nur nichts von dem Dogma der wunderbaren Geburt Jesu, sondern schließe

es aus, wenn er Röm. 1, 3 davon rede, daß Jesus nach seinem natürlichen Wesen aus dem Samen Davids sei, — eine Bemerkung, die doch nur dann konkludent wäre, wenn Matthäus und Lukas selbst mit ihrer Erzählung den Beweis hätten liefern wollen, daß Jesus nach seinem natürlichen Wesen nicht aus dem Samen David sei, während gerade das Gegenteil der Fall ist. Und ebenso soll Paulus jenes Dogma ausschließen durch die Aussage, daß Jesus „vom Weibe geboren“ sei, derselbe Paulus, der doch die Präexistenz Christi trotz dieser Aussage so stark betont!

Die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas, in denen Jesu Abstammung von David durch den Nachweis der davidischen Abstammung Josephs erhärtet werde, ständen in direktem Widerspruch mit der Annahme der wunderbaren Geburt. Aber, so muß man fragen, sind denn Matthäus und Lukas, die doch beide eben die wunderbare Geburt Jesu berichten wollen, so borniert gewesen, nicht einzusehen, wie sie durch die Aufnahme dieser zweck- und sinnlosen Register ihre Erzählung selbst desavouierten? Oder ist die Einschaltung der Register und damit auch die Borniertheit auf das Konto der Gemeinde zu setzen?

„Direkt auf Jesum als den Messias hingedeutet, wie dies die christliche Überlieferung will, hat Johannes (der Täufer) nicht. . . Erst in der Seele des gefangenen Johannes erwachte der Glaube, daß Jesus vielleicht der „kommende“ Messias sein könne“ (S. 4) — eine Anschauung, die, von ihrer Willkürlichkeit abgesehen, jedenfalls den Vorzug der Neuheit hat. Denn bisher sah man allgemein jene Anfrage des Johannes an Jesum (Mtth. 11, 2 ff.) als ein Zeichen dafür an, daß da nicht in der Seele des Johannes der Glaube an Jesum als den möglichen Messias erwacht sei, daß vielmehr der bis dahin vorhandene Glaube ins Wanken geraten sei und dem Zweifel Platz gemacht habe.

Bouffet findet keinen Grund, der Überlieferung zu mißtrauen, daß Jesus bei der Taufe eine für sein Leben entscheidende Vision gehabt habe, findet es psychologisch wahrscheinlich, daß für Jesum nach jenem grundlegenden Erlebnis die Stunde der Versuchung schlug, d. h. daß die staubgeborene Natur, die sich gegen die große göttliche Stimme in seinem Innern regte, niedergekämpft werden mußte bis zum letzten Rest (S. 5), und fügt dann hinzu: „So war

Jesus reif geworden zum öffentlichen Auftreten" (S. 5). Reif geworden? Wie denn? Bloß durch sein Kommen zur Bußtaufe des Johannes, deren er selbst bedurfte, bloß durch eine „Vision“ bei der Taufe, die nichts weiter war als eine Vision, bloß durch das psychologisch wahrscheinliche Niederkämpfen der staubgeborenen Natur in einer Versuchung, über deren Inhalt uns Bouffet nichts zu sagen weiß, da der evangelische Bericht sich nach ihm durch seine Fassung entschieden als der Sage angehörig erweist? Von allem Früheren wissen wir ja nichts!

Bouffet bringt es als wissenschaftlicher Theologe fertig, S. 8 zu schreiben: „Die Auffassung der Evangelien scheint es gewesen zu sein, daß Jesus nach Jerusalem zog, um dort zu sterben. Aber die Szene von Gethsemane widerlegt diese Meinung; sie zeigt uns deutlich, daß Jesus bis zuletzt auch noch mit der Möglichkeit gerechnet hat, daß das Todesgeschick an ihm vorübergehen könnte“; und dann S. 93, daß Jesus von seinem Todesgeschick nicht überrascht worden sei, sondern mit vollem und klarem Bewußtsein ihm entgegen gegangen sei, dafür stehe die echt geschichtliche Szene in Gethsemane als *rocher de bronze* ein! Wer versteht das von einem Mann der Wissenschaft?

Eine großzügige wissenschaftliche Beweisführung befundet sich auch in der Nebeneinandersetzung der folgenden beiden Sätze: Nach der zuverlässigen Überlieferung der ersten Evangelisten habe Jesus sich nie die Idee des Weltrichtertums angeeignet (S. 94), „obwohl es eigentlich in der Menschensohnidee beschlossen lag, und obwohl nach den Berichten unserer Evangelien das Gegenteil der Fall zu sein scheint. Doch ist es undenkbar . . . Hier hat in der Überlieferung unserer Evangelien der Glaube der Gemeinde gearbeitet“ (S. 99).

Ebenso sei die große Masse der Weissagungen im 13. Kapitel des Markusevangeliums nebst Parallelen und die große Parabel von dem Menschensohn, der alle Völker vor seinem Thron zur Rechten und Linken scheide, wahrscheinlich erst ein Erzeugnis seiner Gemeinde. „Diese Ausmalung des Verlaufes des Endes in allen einzelnen Etappen, dieses Zeichnen von Kolossalgemälden widerstrebte seinem innersten Wesen“ (S. 59). Das verhindert aber nicht, daß Bouffet eben diesen Darstellungen eine ganze Reihe von Einzelzügen entnimmt!

Aus Luk. 16, 16 f. will Bouffet schließen, daß der Ausspruch Jesu Mtth. 5, 17 ein vereinzelt paradoxe Wort Jesu sei. „Am Anfang der großen „Bergpredigt Jesu“ haben diese Worte allerdings in der Überlieferung nicht gestanden.“ „Es kann (dagegen) nicht als unmöglich erwiesen werden, daß Jesus, wie die Überlieferung berichtet — vielleicht den leichtsinnigen Weltkindern gegenüber, die sich an ihn herandrängten — die Worte gesprochen habe „Meint ihr, daß ich gekommen sei“ (Mtth. 5, 17) (S. 64).

Das Gesetz taxiert Bouffet als ein Erzeugnis der Epoche sinkender Frömmigkeit in Israel; und Jesus habe, im Glauben, „nur die Tradition und ihre Auswüchse zu treffen“, „tatsächlich das Gesetz“ getroffen, „auf dessen Boden doch eigentlich nicht er, sondern vielmehr seine pharisäischen Gegner standen“ (S. 64). Natürlich, wenn Sittengesetz, Zeremonialgesetz und Rechtsgesetz durcheinander geworfen werden! Auch eine Kunst.

Doch genug hiervon. Es gibt Leute, die vor lauter einzelnen Bäumen den Wald nicht mehr sehen. Und wo sie an einem Baum einen dünnen Zweig, einen in natürlicher Entwicklung abgestorbenen oder durch die Stürme der Jahrhunderte geknickten Ast erblicken, der in seiner knorrigen Eigenart die grüne Masse durchbricht und sie für ein Künstlerauge malerisch gliedert, da legen sie wie unverständige Knaben Feuer an den Baum, unbekümmert, ob auch der ganze Wald dadurch vernichtet werde, der ihnen doch das Bauholz für ihre eigene Wohnung liefern muß. Es ist nur gut, daß der Höchste selbst immer wieder zur rechten Zeit einen tüchtigen Sturzregen sendet, der die unverständigen Knaben aus dem Walde hinauscheucht und den Wald selbst zum Segen für spätere Geschlechter in seinem uralten Bestande erhält.

K. Hollensteiner.

Das Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi.

Die folgenden Erörterungen wollen keinen Beitrag liefern zu der viel diskutierten, aber immer noch nicht endgültig beantworteten Frage, ob Thomas a Kempis die Imitatio Christi verfaßt habe. Ungleich wichtiger als die Verfasserfrage, die soviel wissenschaftliche Kraft verzehrt hat, ist die sehr mit Unrecht vernachlässigte Frage nach dem Inhalt des Buches, dem Charakter seiner Frömmigkeit, seiner Bedeutung innerhalb der Geschichte christlicher Lehre und Frömmigkeit. Einige Tatsachen werden das erläutern. Man vergegenwärtige sich, wie dieses einzigartige asketische Erzeugnis des ausgehenden Mittelalters eine Fülle von religiösen Elementen enthält, die sich in unverkennbarer Gleichartigkeit in Luthers Erstlingschriften wiederfinden, ohne daß von einer literarischen Abhängigkeit die Rede sein kann; ferner wie dieses Büchlein in Tausenden von Ausgaben und Übersetzungen und Millionen von Exemplaren in der ganzen Christenheit eine unübersehbare Verbreitung gefunden und wie kein anderes die Kraft besessen hat, ein internationales und interkonfessionelles Erbauungsbuch zu werden, das noch heute, der veränderten Geistesrichtung zutroß, in Klöstern, Hütten und Palästen die Nachfolge des demütigen Lebens Jesu predigt; sodann welche Rolle dieses mittelalterlich-katholische Werk durch die Jahrhunderte hindurch gerade auf evangelischem Boden, gerade in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit gespielt hat, wie es auf Männer wie Johann Arndt, John Wesley, Lavater, Tersteegen und viele andere religiöse Geister des Protestantismus anregend gewirkt und damit kirchengeschichtliche Erscheinungen, wie den Pietismus und Methodismus entscheidend beeinflusst hat; end-

lich, wie dieses Buch noch heute zum eisernen Bestand der Erbauungsliteratur auch des evangelischen Hauses gerechnet werden kann. Als dann wird man die Wichtigkeit unserer Fragestellung würdigen. Vor allem auch, wenn man bedenkt, daß ja in unserem Buch nicht der Geist eines einzelnen religiösen Individuums, sondern elementare religiöse Kräfte und urwüchsige religiöse Ideen wirksam sind, daß hier sich ein Strom durch die Jahrhunderte wälzt, der aus den besten Quellen einer tausendjährigen Geschichte entsprungen ist und gespeist wird. Die Frage nach dem reproduktiven Verfasser tritt dann zurück hinter der nach den originalen Elementen und den produktiven Kräften der Frömmigkeit, die hier vorliegt, nach dem Frömmigkeitstypus und seinem Ursprung. Und diese Frage mündet für den Dogmenhistoriker naturgemäß in jene andere ein: wie verhält sich das gefundene und auf seine Abstammung zurückgeführte Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi zu dem der Reformation. Enthält es reformatorische Elemente oder nicht.

Bisher nun hat dieses so gestellte Problem eine gesonderte Behandlung noch nicht gefunden. Abgesehen von einzelnen hierhergehörigen Urteilen in Dogmengeschichten, die der meist nötigen Begründung entbehren, hat die Imitatio Christi, wie bei Ullmann, Böhlinger und Bähring eine inhaltliche Behandlung nur im Zusammenhang mit den als echt anerkannten Schriften des Thomas a Kempis gefunden. Es liegt auf der Hand, daß sich für unsere Aufgabe eine solche Behandlung von vornherein verbietet. Jegliche Reflexion auf Schriften des Kempischen Thomas würde der Beantwortung unserer Frage hinderlich sein. Alsdann hat zwar Hirsche in seinen Prolegomena den Inhalt der Imitatio entwickelt, aber einmal nur zu dem Zwecke, die Autorschaft des Thomas von Kempen daraus nachzuweisen, sodann unter Absehen von den Quellen, auf die dieser Inhalt zurückgeführt werden muß. Zwei lateinische Dissertationen, eine von Scholz, die den Inhalt der Imitatio mit der Lehre Gerhard Grootes und Wessels vergleicht, die andere von Bonet-Maurh, über die niederländischen Quellen der Imitatio, liefern förderliche Einzelbeiträge zu der Beantwortung unseres Themas.

Die in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts zu verschiedenen Zeiten verfaßten, in rhythmischer, teilweise gereimter Prosa geschriebenen vier Einzeltraktate, die bald nach ihrer Abfassung unter

dem Titel „de imitatione Christi libri quattuor“ zusammengefaßt sind, bieten ihrer Organisation nach ein eigentümliches Bild. Sie stellen keine logische Einheit dar. Nur künstliche Kombination kann zwischen den einzelnen Traktaten einen einheitlichen Zusammenhang nachweisen. Und ebensowenig läßt sich auch innerhalb der einzelnen Traktate, also zwischen den einzelnen Kapiteln, zu deren einzelnen Abschnitten und Absätzen ein strenger Gedankenfortschritt konstatieren. Überall waltet die Zwanglosigkeit eines Schriftstellers, der sich mehr in Expektorationen als in Explikationen ergehen will. Und doch wird niemand, der es nicht weiß, auf den Gedanken kommen, daß die Traktate ursprünglich kein Ganzes bildeten. So groß ist die geistige und schriftstellerische Einheitlichkeit, die alle Traktate durchwaltet. Es ist vom ersten bis zum letzten Blatt derselbe Typus der Frömmigkeit, dieselbe Inbrunst der Empfindung, dieselbe Sprache und derselbe Wortschatz.

Aus diesen Gründen aber würde eine fortschreitende Inhaltsangabe nicht zu einer wirklichen Analyse des Inhalts, nicht zu einer Erfassung der charakteristischen Elemente desselben, sondern nur zu fortwährenden Wiederholungen führen. Es ist überhaupt unmöglich den Inhalt der *Imitatio* in einem Zuge darzustellen, ohne daß man wichtige Gedankenkomplexe beiseite läßt oder beeinträchtigt. Der schriftstellerische Charakter der *Imitatio* sträubt sich dagegen, wie besonders lehrreich der Versuch von Hirsche zeigt. Ein tieferes Eindringen in die Gedankenwelt dieses Buches führt vielmehr zu der Beobachtung, daß darin verschiedene relativ selbständige und abgeschlossene Gedankenkomplexe ineinander geschoben sind und sich wechselseitig durchwirken. Dadurch entsteht eine Fülle von Kombinationen, die zunächst den Eindruck eines großen Gedankenreichtums hervorruft, bei genauerer Betrachtung aber erkennen läßt, daß es sich in Wirklichkeit um ein Operieren mit einer verhältnismäßig geringen und feststehenden Zahl von Gedankenelementen handelt. Die Gedanken eines jeden Kreises gruppieren sich dabei um bestimmte Zentralbegriffe. Es erscheint nun, daß der Stoff sich, ohne daß dem Charakter des Buches allzusehr Gewalt geschieht, am besten organisieren läßt, wenn man die einzelnen großen Gedankengruppen herauslöst und nach Art konzentrischer, ineinander gelagerter Kreise auffaßt.

Auf diese Weise ergeben sich drei Kreise. Den äußeren möchte ich bezeichnen als den augustinischen, den mittleren als den bernhardinischen, den innersten als den zeitgeschichtlich und lokal bestimmten.

1. Der augustinische Kreis.

Wenn Harnack in seiner Dogmengeschichte den Charakter der Imitatio als „rein bernhardinisch — ohne neuplatonische Beimischung“ bezeichnet, so kann ich ihm in diesem Urteil nicht beistimmen, sondern ich muß mich auf den Standpunkt Loofs stellen, der augustinische Elemente für grundlegend hält. Man darf sich nämlich durch das Hervortreten praktisch asketischer und mystischer Gedanken im Sinne Bernhards nicht dazu verführen lassen, den eigentümlich augustinisch-neuplatonischen Hintergrund des Ganzen zu verkennen. Im Mittelpunkte dieses Hintergrundes steht der augustinische Gottesbegriff und die augustinische Wirklichkeitsbetrachtung. Den weiten Rahmen und die breite Grundlage der Gedankenwelt der Imitatio bilden jene unverkennbaren Ideen, die an dem Gottesbegriff und der Wirklichkeitsauffassung des großen Kirchenvaters orientiert sind. In unzähligen Variationen wird wiederholt, daß Gott das summum und incommutabile bonum, die summa increata veritas, die aeterna et increata lux ist. Ja Gott ist die höchste, letztlich überhaupt einzige Realität, insofern alles, was Gott nicht ist, nichts ist, vanitas ist, und alles Seiende und Gute in Gott originiert und aus ihm emaniert. Er ist der Ewige, Unermeßliche, alles Erfüllende. Und weil er das ist, ist außer ihm keine Befriedigung zu finden. Ganz augustinisch heißt es „non potest cor meum veraciter quiescere nec totaliter contentari nisi in te requiescat et omnia dona omnemque creaturam transcendat“ und „nulla res creata appetitum meum valet plenarie quietare et consolari“. Immer wieder begegnen in der Imitatio diese und ähnlich lautende Aussprüche von augustinischem Geist und Klangfarbe. „O quando ad plenum dabitur mihi vacare et videre quam suavis es domine.“ Das Höchste, was es gibt, ist repleti summo bono.

Der entsprechende subjektive Reflex dieser Auffassung von Gott

punkt möglicher Vereinigung des Menschen mit Gott erreicht, der *jubilosus excessus mentis*, die *elevatio mentis supra se*, der *raptus spiritus in coelum*.

Es ist beides ersichtlich, daß diese auf augustinischen Elementen aufgebaute Mystik in ihrer Spitze bereits über Augustin hinausgeht und sich in der Beschreibung der völligen Selbstentäußerung des Ich den areopagitisch gefärbten Spekulationen der germanischen Mystik nähert. Vielleicht ist diese Annäherung durch Runsbrock vermittelt, der nachweislich mit dem Kreise in Beziehung stand, in dem die *Imitatio* zweifellos entstanden ist. Genaueres darüber zu ermitteln ist mir nicht möglich gewesen. Jedenfalls bleibt die Grundauffassung trotz dieser mystischen Extravaganzen augustinisch, worauf auch zahlreiche Zitate hinweisen, die kürzlich Pohle in seiner neuen Ausgabe der Werke des Thomas a Kempis aus Augustin nachgewiesen hat. Dafür spricht auch der ziemlich rein kontemplative Charakter dieser Mystik.

Denn wenn wir im Anschluß an die instruktive Fragestellung Ritschls die Mystik der *Imitatio* daraufhin untersuchen, ob sie intellektualistisch oder voluntaristisch resp. quietistisch bestimmt ist, so müssen wir uns für ersteres entscheiden. Zwar können einzelne Aussprüche von der *abnegatio sui in voluntate dei* und dem *intus et foris ab omni propria voluntate spoliatum esse* auf quietistische Motive hinweisen. Aber das Entscheidende ist doch, daß diese Willensentäußerung nicht Zweck, sondern Mittel zum Zweck ist. Die letzte Absicht der *Imitatio* ist, wie zahlreiche Aussprüche beweisen, nichts auf ein quietistisches Ruhen in Gott, sondern auf die *supranaturalis illuminatio* und *coelestis contemplatio* gerichtet. Das *requiescere in deo* und das *fini deo* ist wie bei Augustin und vorzugsweise ja auch bei den dominikanischen Mystikern intellektualistisch gemeint, das Ziel ist die *beata visio dei*, die *dulcedo contemplationis tuae*.

Zum Abschluß unserer Betrachtung dieses ersten und grundlegenden Gedankenkreises der *Imitatio* sei noch darauf hingewiesen, wieviel sie der Klangfarbe, dem Rhythmus, der Ausdrucksfähigkeit und Innigkeit der Sprache Augustins abgelauscht hat. Ein ganz besonderes Nachempfindungsvermögen, ein feines Sprach- und Stilgefühl muß dem Verfasser eigen gewesen sein — trotz der Barbarismen

und Germanismen seines Lateins. Auch wenn wir nicht wüßten, daß in dem Kreise, dem wir die *Imitatio* verdanken, Augustins Schriften nicht nur häufig abgeschrieben, sondern auch fleißig gelesen worden sind, würde uns doch der Geist und die Form ihrer Sprache auf ein direktes Augustinstudium hinführen.

2. Der bernhardinische Kreis.

Wenn wir nun dem Urteil Harnacks von dem rein bernhardinischen Charakter der *Imitatio Christi* nicht beipflichten können, so werden wir anderseits nicht umhin können, eine maßgebende Gedankengruppe dieses Büchleins, vielleicht die am meisten ins Auge springende, als durchaus bernhardinisch zu bezeichnen. Es ist dies derjenige Gedankenkreis, in dessen Mittelpunkt der Name Jesus steht, und der dieser seiner christozentrischen Bestimmtheit wegen spezifisch christlich geartet ist. Neben den *amor dei super omnia* tritt in der *Imitatio* unvermittelt überall der *amor Jesu super omnia*. Die Offenbarungsidentität Christi mit Gott wird unbewußt und unvermerkt zur Personalidentität. Was von Gott gilt, gilt ohne weiteres auch von Christus. Besonders deutlich zeigt sich das im 21. Kap. des 3. Buches, wo B. 34 in ganz unvermittelter Weise von dem begeisterten Lobpreis der Gottesliebe zu einer nicht minder glühenden Schilderung der Jesusliebe übergegangen wird. Das höchste Ziel der Sehnsucht ist „in Jesu pausare, ad plenum se recolligere in eo und prae amore ejus se non sentire“.

Diese Jesusliebe aber treibt von selbst in die *Imitatio Christi* hinein. Jener alte, bereits von Augustin gelegentlich betonte, von Bernhard neu geprägte, vertiefte und konkretisierte, von den Bettelmönchen wieder belebte, rigoros durchgeführte und endlich veräußlichte, von der deutschen Mystik in ihren Heilsweg aufgenommene Begriff der Nachahmung Jesu steht auch im Mittelpunkt der praktischen Frömmigkeit unseres Buches. Es gibt keinen anderen Weg zur Vereinigung des Menschen mit Christus und Gott als diesen. Sein ganzes Leben soll äußerlich und innerlich am Leben Jesu orientiert, ein getreues Abbild dieses Lebens sein. Dabei scheidet die Reflexion auf die nicht reproduzierbaren Voraussetzungen des Lebens

Jesu, auf seinen besonderen Beruf, seine besondere Situation völlig aus. Das Leben Jesu steht in der Geschichte als ein von Gott ge-
lebtes Christenleben, das bis in seine Einzelzüge hinein einen un-
mittelbar vorbildlichen Charakter trägt. Es liefert nicht bloß den
Geist, sondern auch das Schema, in dem das Christenleben zu ver-
laufen hat, nicht nur das exemplum, sondern auch die vestigia.
In freiwilliger Auffichnahme von Einsamkeit, Armut, Hunger, Durst,
Blöße, Wachen, Beten und Fasten, Schimpf und Verfolgung, Leiden
und Dulden soll naturgetreu es nachgebildet werden.

Dabei darf aber nicht verkannt werden, daß der Hauptakzent
auf das Innere fällt. Wenn es als die Aufgabe des Christen
bezeichnet wird, *totam vitam suam illi conformare*, so ist es da-
mit vor allem auf die Gesinnung abgesehen. Darauf deutet schon
das Wort, das durch das ganze Buch hindurch als Korrelatbegriff
der *imitatio vitae Christi* gebraucht wird, die *humilitas*. Sie
bezeichnet den ganzen Inhalt des Christenlebens, zwar auch nach
seiner äußeren Knechtsgestalt, vor allem aber doch nach seiner inneren
sittlichen Beschaffenheit mit besonderer Betonung der zugrundeliegen-
den Freiwilligkeit. Die Hauptelemente dieses Begriffes sind die
unermüdlche Dienstwilligkeit der Gott und Menschen dienen-
den, sich selbst aufopfernden Liebe, der demütige, auf allen Eigen-
willen verzichtende Gehorsam, die durch nichts zu erschütternde
Geduld und Dulderkraft im Ertragen von Mühsalen, Be-
schwerden und Leiden aller Art. So kann man sagen, daß die
Imitatio die Substanz der Nachahmung der *vita humilis Christi*
in der dienenden Liebe, dem demütigen Gehorsam und
der willigen Geduld erblickt. Die unerläßliche Voraussetzung
dazu aber bilden nun Selbsterkenntnis und Selbstverachtung, die
humilis et vera sui ipsius cognitio et despectio. Unererschöpflich
ist die *Imitatio* in Ermahnungen zur Selbsterkenntnis. Diese
soll sich freilich zunächst auf die kreatürliche Nichtigkeit und mensch-
liche Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit, auf die Misere des eigenen
Daseins erstrecken. Aber sie soll auch zur Anklage gegen sich selbst
und zum Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit werden. In dieser
Stimmung muß der Sünder sich selbst für den Unwürdigsten und
Schuldbeladensten unter allen Menschen halten. Hier aber ist ein
Punkt, wo, ohne daß es unserer Schrift bewußt würde, die Parallele

mit der *humilitas Christi* zu versagen scheint. Das Schuldbewußtsein und die Selbstanklage ist ein integrierendes Moment der *humilitas*, das aus dem Leben Jesu ausscheidet oder doch nur auf künstlichem Wege in dieses hineingedeutet werden kann.

Diese Selbsterkenntnis nun soll sich zur Selbstverachtung steigern, zu dem dringenden Wunsch von allen Menschen, ja von allen Creaturen verachtet und verlassen zu werden, ja zu der aufrichtigen Freude an solcher Demütigung.

Ein besonderer Nachdruck fällt nun im Begriff der *imitatio Christi* und *humilitas* auf das Leiden. Die *humilis patientia* bezieht sich vor allem auf das freiwillige Auffuchen, Übernehmen und Dulden jeder Art von Leiden und Verfolgungen. Gerade darin sieht die *Imitatio* das vornehmste Mittel zur *vera compunctio cordis* und zur *Mortificatio carnis, sensualitatis, passionum, concupiscentiae*, zur *purificatio affectus*. Der Schmerz des Leidens hat eine genugthuende und reinigende Wirkung, ist *satisfactorius* und *purgativus*. In der *mortificatio* stirbt der Mensch sich selbst und der Welt ab und wird zur Vereinigung mit Christus bereitet. Deshalb bedarf es vor allem der *tribulationes, adversitates, der contumeliae*.

Hier greift die große Bedeutung des Kreuzes und der Selbstkreuzigung Platz. Unter den Gesichtspunkt der *crux* und *crucifixio*, des *commori cum Christo* treten diese Leiden des Christen. Zum *vere humilem esse* gehört, daß der Christ der Welt stirbt und daß die Welt ihm gekreuzigt werde. Das ganze Leben des wahren Christen soll ein Kreuz sein — dann ist es heilsam und herrlich, *dux paradisi*. Wie sein ganzes Leben am Leben Jesu, so soll der Hauptinhalt seines Lebens am Kreuzesleiden Christi orientiert sein. Nicht nur *pro Christo* und *propter Christum*, sondern auch *cum Christo* soll er alles erdulden. Das ist der königliche Weg des Kreuzes, die *regia via sanctae crucis*.

Um aber so das eigene Leben ganz und gar dem Leben Jesu bis zum Kreuz hin gleichgestalten zu können, bedarf es der inneren Betrachtung. Dieses Sichhineinversetzen und -versenken, dieses *meditari in vita Jesu Christi* ist eine Hauptaufgabe des Christen. Dabei fällt wieder der Ton auf das Innere, das *perfecte introire in interiora Jesu*. Der vornehmste Gegenstand der Meditation

aber ist wiederum das Kreuz und die Passion Christi, die *pia memoria passionis*, das *passionem devote recolere*, *imaginem crucifixi sibi proponere*, in *passione et sacris vulneribus Christi requiescere*, et se exercere, bis die dadurch erregte Liebe zu dem Gefreuzigten diesen selbst und mit ihm den Stoff und die Kraft zur Mortifikation in das Herz hineinzieht.

Eine solche getreuliche und geduldige Nachahmung des demütigen Lebens Jesu trägt nun der Seele einen zeitweiligen direkten Verkehr mit dem erhöhten und lebendigen Jesus ein. In seltener Kraft und Schönheit ertönen hier die unvergeßlichen Klänge bernhardinischer Jesuzmystik und Jesushymen. Das elende, sich selbstverzehrende Christenleben bedarf und empfängt Stunden und Augenblicke höchster Erhebung. Der Bräutigam und Geliebte kommt selbst, um die Seele, seine Freundin und Braut, in ihrer Verlassenheit und Elendigkeit zu besuchen, trauliche Zwiesprache mit ihr zu pflegen, intime Liebesbezeugungen mit ihr auszutauschen, seine Tröstungen ihr zuzusprechen. Die unstillbare Sehnsucht nach solchen Begegnungen mit dem Geliebten, nach der *frequens visitatio*, *grata consolatio*, *dulcis sermocinatio*, *intima familiaritas dilectissimi sponsi* durchzieht das ganze Buch und kommt oft zu ergreifendem Ausdruck. In der Weise des Hohenliedes, wie es von Bernhard bearbeitet ist, bilden ganze Partien der Imitatio Wechselreden zwischen dem sponsus und der anima nach. Alle *consolationes temporales* verschwinden in solchem Verkehr vor der Süßigkeit, die die Seele in den Armen und am Herzen des Geliebten schmecken darf.

Aber solche Konsolationen bilden nicht den dauernden Bestand, sondern nur zeitweilige Höhepunkte des Christenlebens. In seiner pädagogischen Weisheit und Sparsamkeit läßt Gott, der sie unverdient gibt, sie auch abwechseln mit Zuständen völliger Desolation. Immer wieder stellen sich, wie bei Bernhard, die *subtractiones* und *ablationes consolationis*, die *carentia omnis solatii*, die *ariditas* und *lassitudo mentis* ein. Zwischen Himmelsglück und Todestraurigkeit wechselt die Stimmung der Seele unaufhörlich ab. Ja gerade auf die höchsten Entzückungen folgen die schwersten Versuchungen, damit nicht die Seele einer falschen Freiheit und Selbstüberhebung verfallt und nicht vorzeitig, ehe sie vollendet ist, den Preis des Kampfes hinwegraffe. Darum gilt es, gerade im Zustand der

Desolation die gleiche Liebe Gottes zu erkennen, tapfer zu kämpfen, mutig auszuharren, geduldig und ergeben um neue Konsoleationen zu beten, sie demütig zu erwarten. Denen aber, die über den eigenen Genuß die Ehre und den Willen Gottes, sowie die eigene Vervollkommenung stellen, wird der Geliebte immer wieder *ampliores consolationes* dare, so daß endlich *cotidie novis visitationibus interior homo secundum imaginem dei reformatur*.

Damit schließen wir die Darstellung des zweiten Gedankenkreises ab, dessen genuin bernhardinische Abstammung eines näheren Nachweises nicht mehr zu bedürfen scheint.

3. Der zeitgeschichtlich und lokal bestimmte Kreis.

Wollten wir es bei der Schilderung des augustinischen und bernhardinischen Gedankenkreises der *Imitatio* bewenden lassen, so würden wir einen Gedankenkomplex übersehen, der gerade deshalb einer besonderen Hervorhebung bedarf, weil er uns den zeitgeschichtlichen und lokalen Rahmen zeigt, in den der bereits dargestellte Hauptinhalt der *Imitatio Christi* gefaßt ist. Die Gedanken, die hier in Betracht kommen, gruppieren sich um einen Begriff, der schon der auffallenden Häufigkeit wegen, mit der er in unserem Buche vorkommt, besondere Beachtung zu verdienen scheint, es ist der Begriff der *devotio*.

Nun ist dieser Begriff der *devotio* der *Imitatio Christi*, im allgemeinen betrachtet, keineswegs original. Vielmehr weiß der mit der asketischen Literatur des M. A. einigermaßen Vertraute, daß die *devotio* seit Bernhard ein stehender Ausdruck zur Bezeichnung der Eigenart der katholischen Frömmigkeit ist. Auch verdanken wir Hirsche wertvolle Beiträge zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffes. Schon Bernhard bezeichnet (n. Hirsche) die *devotio* als die *anima fidei*, Bonaventura nennt sie ein Feuer, das immer auf dem Altar des Herzens brennen sollte, und Hugo und Gerson kommen in ihrer Beschreibung als des *affectus pius et humilis*, einer spontanen *suavis inclinatio*, die auf den Besitz der Tugenden des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung gegründet ist, überein. Sie bezeichnet also die Innenseite der katholischen Frömmigkeit, das innere gefühls- und willensmäßige Hingegebensein an Gott und

wird, wie Hirsche treffend dargelegt hat, am besten nicht mit Gottesfurcht oder Andacht, sondern mit Innigkeit übersetzt. In diesem Sinne wird nun auch das Wort zu einem Teil in der Imitatio gebraucht. Sie bezeichnet damit die Innerlichkeit der Frömmigkeit, die affektvolle Hingabe an Gott und Christus in Glaube, Liebe und Hoffnung, den spiritus ardoris, den calor, ardor, fervor und intimus affectus cordis, einen besonderen Grad der Gefühlswärme und der Willensintention, der aber durchaus nicht stabil, sondern der Veränderlichkeit unterworfen ist. Die devotio kann summa et ardentissima, aber auch frigida, dura, segnis und debilis, ja sogar ganz abwesend sein, ohne daß daraus dem Christen an sich ein Vorwurf zu machen wäre. Für diesen Fall wird er angewiesen, so gut es geht, se ipsum excitare, um wenigstens ein Minimum von Affekt zu erzielen, und im übrigen in Demut devotionis gratiam instantanter quaerere, desideranter petere, fiducialiter expectare. Alsdann wird ihm neue Devotion zuteil. So unentbehrlich nun einerseits der Besitz der Devotion dem Christen ist, um seinem Dasein Begeisterung, Schwung und Feuer zu verleihen, so darf doch der Fortschritt und die Vollkommenheit des Christenstandes nicht ohne weiteres an dem Grade der Devotion, geschweige denn an der Süßigkeit der sie begleitenden Empfindungen, gemessen werden. In dieser Beziehung tritt die Devotion, als spezieller Gnadenenerweis, als gratia devotionis, in Parallele mit den Konfessionen und Visitationen Christi. Sie darf nicht Selbstzweck sein, nicht um des Genusses willen begehrt werden. Sie hat nur Berechtigung als Mittel zur wahren Frömmigkeit in der Übung nutzbringender Liebe. Höher als ihren Besitz soll der Christ Gottes Ehre und des Nächsten Nutzen achten. Dazu ist sie da „studiose cum ea operari“. Unter allen Umständen soll daher die devotio propria dem modus communis untergeordnet werden. Denn nur soweit sie sittlich förderlich wirkt, ist ihr für das Christenleben Wert beizulegen. Aber hierfür ist sie von andererseits auch ein unerseßliches Mittel und darum eine Qualität, auf die sich immer wieder die Sehnsucht richtet und richten soll.

So wenig nun diese Gedanken über die Devotion als neu bezeichnet werden können, so haben sie doch in der Imitatio Christi eine so ausführliche Ausgestaltung und eine so kräftige Betonung

erhalten, wie in keinem asketischen Werke des Mittelalters. Schon dieser Umstand könnte genügen, die Vermutung zu begründen, daß die Imitatio die Frömmigkeit eines Kreises widerspiegelt, in dem die devotio eine besondere Rolle gespielt hat. Nun wissen wir, daß in der That zu der Zeit, wo die Imitatio entstanden sein muß, der Begriff der devotio in einem bestimmten Kreise eine eigenartige und kräftige Wiederbelebung erfahren hat, nämlich in dem Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben in den Niederlanden. In diesem Kreise ist, wie wir aus der Windsheimer Chronik erfahren, schon früh für das von Gerhard Groote und Florentius Radewini begründete neue Lebensideal der technische Ausdruck *devotio moderna* geprägt worden. Die Brüder des gemeinsamen Lebens hießen, wie wir aus ebenderselben Quelle wissen, einfach *devoti*, *fratres devoti*, auch *fratres bonae voluntatis* wegen des Grundprinzips der Freiwilligkeit; die in diesem Kreise üblichen erbaulichen Laienanreden wurden *collationes devotae*, die geistlichen Übungen *exercitia devota* genannt.

Auch die Imitatio redet nun wiederholt von den *devoti* und *fratres devoti*, *hominis bonae voluntatis*, von der *vita communis*, den *collationes devotae*, *exercitia devota*, *praeparationes devotae* wie von bekannten und feststehenden Bezeichnungen, ja enthält, wie Bonet-Maury in seiner Dissertation nachweist, eine ganze Anzahl von literarischen Parallelen zu Aussprüchen von Heinrich v. Kalkar, Gerhard Groote, Florentius Radewini und Johann Boffius, und zeigt auch sonst eine so weitgehende Verwandtschaft mit der *devotio moderna*, dem Frömmigkeitsideal des Brüdereinkreises, daß sie nur hier ihren Ursprung genommen haben kann.

Das erste dieser Verwandtschaftssymptome besteht in der gleichen Stellung zur *scientia saecularis*, zur weltlichen Wissenschaft, wie Groote und seine Nachfolger sie eingenommen haben. Der Weisheit der Philosophen und Weisen, den *libri doctorum* und ihren Spekulationen, dem Operieren mit *genera* und *species*, kurz der scholastischen Theologie und dem Schulbetrieb und überhaupt der eigentlichen Wissenschaft schreibt die Imitatio nicht nur einen sehr geringen Wert, sondern geradezu den Charakter religiös-sittlicher Gefährlichkeit zu. Zwar will sie eine maßvolle Lektüre solcher Schriften und *quaedam simplex rei notitia* nicht unbedingt ver-

werfen, aber sie warnt immer wieder vor der Gefahr des Verlustes der *humilitas* und *devotio*, die jede tiefere, ernste Beschäftigung mit diesen Dingen mit sich bringe. Alles Wissen, das nicht in direkter praktischer Zweckbestimmung zu der *devotio* steht, also alles theoretische, ist mindestens gefährlich. Eine *parva intelligentia* in natürlichen Dingen jedenfalls sicherer. Darum soll sich die Lektüre der *devoti* im wesentlichen auf die Bibel beschränken, und auch diese darf nicht unter dem Gesichtspunkt des Erkennenwollens, sondern der praktischen Frömmigkeit gelesen werden. Dieser praktische Biblizismus hat denn auch in der *Imitatio* selbst seine unverkennbaren Spuren hinterlassen. Es finden sich darin (neben wenigen sonstigen Zitaten) über 1000 Bibelworte aus fast allen Büchern der Heil. Schrift zitiert.

Ein zweites Verwandtschaftssymptom mit der *devotio moderna* der *vita communis* zeigt sich in der Stellung der *Imitatio* zur äußeren Askese. Zwar betont sie gelegentlich, namentlich den Leidensscheuen gegenüber, auch die Notwendigkeit und Heilsamkeit der *exercitia externa* und *corporalia*. Diese aber sollen diskret, individuell und maßvoll gehandhabt und jedenfalls hinter der praktischen Liebestätigkeit, der *utilitas fraterna*, zurückgestellt werden. Überhaupt aber darf das Schwergewicht der *vita devota* um keinen Preis in irgendwelche äußerliche Observanzen und Übungen gelegt werden, sondern die Innerlichkeit ist das wahre Kennzeichen des frommen Lebens. Dieselbe maßvolle Haltung nehmen in bezug auf die Askese im engeren Sinne Groote und seine Nachfolger ein. Endlich treffen wir in der *Imitatio Christi* auf dieselbe kirchliche Indifferenz wie sie den Brüdernkreisen eigentümlich ist. Die individuelle Frömmigkeit, um die es sich dort wie hier handelt, regelt sich innerhalb der erziehlichen Schranken der *vita communis* im wesentlichen durch seelsorgerliche Selbstbehandlung. Dazu will die *Imitatio* die nötige Anleitung geben. So wenig dabei irgendwelcher Gegensatz gegen Kirche, Klerus und Hierarchie hervortritt, so unverkennbar ist die Gleichgültigkeit und Kälte, mit der der *devotus* diesen Größen gegenübersteht.

Diese Faktoren nun, der praktische Biblizismus, die Geringschätzung gelehrten Wissens, der äußeren Askese und des kirchlichen Apparates geben der *Imitatio* ihr zeit-

geschichtliches und lokales Kolorit und verbinden sie auf das Engste mit den niederländischen Brüdernkreisen.

Indessen ist auch hier noch ein besonderes Moment zu beachten. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich nämlich, daß die Imitatio bereits einer Verengerung des Frömmigkeitsideals der Brüder zustrebt. Dieses beruht ja auf dem Grundsatz, daß ein tätiges, arbeitsames, nütliches Berufsleben in der Welt und mit der Welt nicht im Widerspruch mit wahrer Frömmigkeit steht. Dies ist der evangelische Zug, der durch die Brüderhäuser weht. Ihn sucht die Imitatio mindestens abzuschwächen. Der Augustinische Zug in ihr ist zu stark. Sie warnt immer wieder vor dem Verkehr mit Menschen, vor dem Verlassen der Klause, sie empfiehlt Schweigsamkeit und Einsamkeit, sie preist die Liebe zur Zelle und lenkt damit zurück zum mittelalterlichen Mönchsideal. Mit tausend Zungen rühmt sie den seligen, himmlischen, engelsgleichen, verdienstlichen Stand des Mönches. Er ist ihr eigentliches Ideal und muß es ihrer spiritualistischen Grundauffassung nach sein. Dieser Zug beginnender Reaktion gegen die Freiheit des Brüderlebens weist uns vielleicht in das Windsheimer Kloster.

Überschauen wir nun, am Ende unserer Schilderung angelangt, noch einmal den Charakter unserer Schrift, so müssen wir sagen: Es ist der Geist katholischer Frömmigkeit in ihren kräftigsten Formen, der Geist Augustins und Bernhards, der aus diesem Buche mit wunderbarer Energie zu uns redet. Sie sind die eigentlichen Verfasser der Imitatio. Der Mönch, der sie geschrieben, hat nur die Kunst des Nachempfindens in freilich höchstem Maße besessen.

Daß aber diese Frömmigkeit, die uns in edelster Form und unverwüßlicher Kraft hier entgegentritt, trotz ihrer Inbrunst und trotz ihrer Jesusliebe katholisch, echt katholisch ist, darüber kann auch der gewaltige Erfolg, den dieses Buch auf evangelischem Boden gefunden hat, nimmermehr hinwegtäuschen. Er beweist vielmehr nur, daß augustinische Gottes- und bernhardinische Jesusmystik, solange es gottesdürstige Gemüter gibt, niemals ihres Eindruckes verfehlen wird. Der Herzschlag evangelischen Glaubens, der Vertrauensglaube an den Gott, der in Jesu Christo Sünden vergibt, der lustig und stark zu guten Werken im Dienst der Nächstenliebe

und des Berufslebens macht, pulsiert in diesem Buche nicht. Von Glauben und Sündenvergebung ist so gut wie nicht die Rede. Anstatt dessen desto mehr von Präparationen und Mortifikationen, von Verdiensten und Gnadeneingießungen, von Heiligenverehrung und Weltflucht. Der Verfasser der Imitatio Christi ist kein Vorreformatoren gewesen. Dann aber gibt es keine Vorreformatoren. Das Frömmigkeitsideal der Imitatio mußte Luther, der es als junger Universitätslehrer voll und ganz geteilt hat, erst überwinden und er hat es überwunden. Nur so konnte er der Reformator werden. Wir schließen im Hinblick auf Luther mit dem schönen Wort, das Harnack in seiner Dogmengeschichte über die mystische Frömmigkeit und ihren Wert geschrieben hat: „Wem die Religion so ernst geworden ist, daß er in ihr nicht nach Reizen sucht, sondern nach Nahrung, der wird Luthers Kleinen Katechismus und seine Lieder nicht mit der ganzen Fülle, Schönheit und Lebendigkeit der deutschen Erbauungsliteratur des 14. und 15. Jahrhunderts vertauschen mögen“.

Lic. Dr. Hunzinger.

Eine Reform des Patenamts.

(Schluß.)

Anders als bisher hat die Kirche der Reformation über die Zahl der Paten zu denken begonnen. Da die Not der geistlichen Verwandtschaften und der daraus erwachsenden Ehehindernisse hier wegfiel, so meinte man über die Zahl 1 oder 2, die in der päpstlichen Kirche bestand, hinausgehen zu dürfen. Bewußt oder unbewußt mag der Gegensatz gegen Rom dahin gewirkt zu haben, daß in der Mehrzahl der protestantischen Kirchenordnungen 3 als die Zahl der höchstens zulässigen Paten angegeben finden. Für diese Zahl berief man sich dann wohl, da man alles auf einen biblischen Grund zurückzuführen liebte, auf 5. Mose 19, 15: „In dem Munde zweier oder dreier Zeugen soll die Sache bestehen“, oder auf 1. Joh. 5, 7: „Drei sind, die da zeugen.“

Daß in der Praxis ganz andere Gründe maßgebend waren, nämlich dieselben, wie im Mittelalter, ist genügend bezeugt. Die einen, meist reiche Leute, mißbrauchten die Einrichtung der Patenschaft, um durch Erwählung zahlreicher und womöglich vornehmer Paten äußeren Glanz auf sich und ihr Kind zu bringen. Die anderen, in der Regel arme Leute, begehrtten möglichst viele Paten zu gewinnen, um an ihnen großen materiellen Gewinn zu haben. Daher verbot z. B. Kurfürst August I. von Sachsen (um 1700), einem Kinde mehr als drei Paten zu geben: auf die Zuwiderhandlung wurde eine Geldstrafe von hundert Gulden gesetzt. Andere Kirchenordnungen setzten ebenfalls Strafen, wenn auch in der Regel mildere, fest. Grund für derartige Bestimmungen war ausgesprochener-

maßen das Streben, der Gier nach Vermehrung der Patengeschenke entgegenzutreten. Bei adligen und höherstehenden Personen überhaupt, wo eine derartige Gier nicht vorauszusetzen war, wurden auch mehr als drei Paten gestattet.

Heutzutage herrscht in der Beziehung so gut wie gar keine Ordnung mehr, da fast durchweg eine ungemessene Zahl von Paten erlaubt ist: denn die geringen Gebühren, die für die über die Dreizahl oder Fünfzahl oder welche Zahl sonst hinausgehenden Paten hie und da für irgend eine Klasse (manchmal *horribile dictu* für den Pfarrer selbst) verlangt werden, hindern niemanden, seine Geldgier oder sonst materielle Gier an den Taufpaten und an den ihnen durch den Zwang der Sitte auferlegten Opfern zu stillen. Nur in Österreich ist's in der Hinsicht im allgemeinen besser bestellt: hier hat man gewöhnlich nur einen Paten, dem sich eine Mitpatin zugesellt (oder umgekehrt); auch pflegt hier derselbe Pate sein Amt auch bei allen nachfolgenden Kindern zu versehen — offenbar ein Rest guter, alter, kirchlicher Gewohnheiten.¹⁾

5.

Damit sind wir längst in die Gegenwart mit ihren Schäden eingetreten, nachdem wir in raschen Schritten die Geschichte des Patenamts von den ältesten Zeiten durchleitet haben.

Daß die angerührten Schäden nicht bleiben können, liegt auf der Hand. Es gibt viele, die die Schäden beklagen, wenige oder keine, die die Hand zur Heilung rühren. So urteilt, um von den Neueren wenigstens einen zu nennen, Niebergall (*Die Kasualrede* S. 74, 75), vom gleichen Standpunkt, wenn er sagt: „Die Paten sind im allgemeinen ein Anachronismus, den man sich mitunter noch nicht zu beseitigen getraut. Interessant ist es, wie unsere Agenden den alten Sinn noch ruhig weiter voraussetzen, wonach sie Bürgen für die christliche Erziehung waren, als lebten wir noch in der Zeit der germanischen Mission, während das Volk sich auf seine Weise diese Einrichtung assimiliert hat. Nur in den seltensten Fällen hat der Pate noch eine Bedeutung für das religiös-sittliche

¹⁾ Ein einziger Pate soll übrigens auch noch in einem Kirchenkreise der Provinz Sachsen gegenwärtig üblich sein. (Wächter, *Pfarramtskunde* S. 180).

Gebiet, meist beschränkt sie sich auf das rein finanzielle. Nur in kleineren Verhältnissen ist der Patenkel noch eine Persönlichkeit von ganz besonderer Autorität und Intimität. Im ganzen ist die Einrichtung als kirchlich-religiöse zerfallen, und es hat gar keinen Wert, sich große Mühe um ihren Wiederaufbau zu geben. Hatten die Paten einst einen guten Sinn, als es darauf ankam, den erwachsenen Täuflingen einen Bürgen ihrer Gesinnung und einen Pfleger ihrer innerlichen Entwicklung zur Seite zu stellen, so haben heute die Eltern bei den zu tausenden Kindern diese Verpflichtung zu übernehmen, und die Paten fallen hierfür ganz außer Betracht. Man kann sie ja als einfache Zeugen der Handlung beibehalten, und man mag sich freuen, wo sich ein inniges oder gar ernst-pädagogisches Verhältnis entwickelt, aber es ist ein Unfug, daß unsere Agenden ihnen allein oder nur mit schüchterner Erwähnung der Eltern die Pflichten auferlegen, die sich aus der Taufe ergeben. An diesem Punkte kann einem, der nachzudenken gewöhnt ist, einmal die ganze Unwahrheit unseres Kircheninstituts zum Bewußtsein kommen, die dem Kleben am alten Herkommen und der Furcht vor Veränderung ihren Ursprung verdankt. In der Rede den Paten das Kind ans Herz zu legen, die vielleicht nur gezwungen oder von weit her dazu gekommen sind, führt meist nur zu einem stillen Lächeln der Beteiligten über diese sonderbaren Leute von Pfarrern.“¹⁾

Auf der anderen Seite bemüht man sich freilich ebenso energisch, die Einrichtung der Taufpatenschaft zu erhalten, hochzuhalten oder wieder zu Ehren zu bringen. Einen einzigartigen Beleg dafür, wieviel Schwierigkeit oder besser gesagt, Unmöglichkeit dem entgegensteht, bietet beispielsweise der Aufsatz von Schreiner (einem brasilianischen Pfarrer) über „das Taufpatenwesen in Brasilien“ in der Zeitschrift „Deutsch-Evangelisch“ 1905 S. 111—118: welch verschlungene Wege evangelischer Theorie und Praxis sieht man hier sich austun, ohne daß die scheinbar überall sich aufdrängende Lösung: „hinweg mit den Taufpaten“, die wenigstens doch in einer redaktionellen Anmerkung angedeutet ist, mit Ernst erwogen oder gar geboten wird.

¹⁾ Vgl. auch Glaue, zur Frage des Pateninstituts in der Monatschrift f. kirchl. Praxis 1906 Apr. S. 148—152, Gardeland, das Pateninstitut in Kat. Ztschr. VII, 257—264, Bolliger, die Kindertaufe in der Schweiz. Theol. Ztschr. 1906 S. 18 ff.

Doch was soll geschehen? Die einen sagen: man lasse tunlichst alles, wie es ist und wie es war, und entferne nur die wirklich unhaltbaren Zustände. Das ist die Meinung gewisser Reformer, die anerkennen, daß allgemein neben der erwiesenen Ehre nur die Pflicht zu schenken als Wesen des Patenamts gelte, wobei sie etwa auf das Sprichwort hinweisen:

Gevatterstehn ist eine Ehr,
Doch macht sie wohl den Beutel leer.

Sie meinen aber, wenn auf der Kanzel und in der Schule, im kirchlichen Unterricht und bei allen sonst sich bietenden Gelegenheiten mit Nachdruck auf der Paten hohe Würde und heilige Verpflichtung hingewiesen würde, so werde allmählich ein Wandel zum Besseren zu erzielen sein (z. B. Caspari S. 15). Die anderen dagegen halten dafür, daß eine derartige Reform eine oberflächliche und aussichtslose sei, daß sie etwa katholischen Reformbestrebungen in Mittelalter und Neuzeit gleiche, die den Namen Reform nicht verdienen.

Wer hat recht?

Um zu entscheiden, gilt es zunächst sich darüber klar werden: welches sind die vorhandenen und als beklagenswert erkannten Schäden der Patenschaft?

Die Geschichte lehrt, daß Schäden der Patenschaft sich gezeigt haben, seitdem

1. statt der Eltern andere Personen zu Paten erwählt wurden, seitdem vor allem
2. mehr als ein Pate auftritt.

Diese Schäden waren eine Art Notwendigkeit. Da ohne Frage, was in der Taufe nach altkirchlicher und allgemein-protestantischer Auffassung zu geschehen hat, in erster Linie und solange sie leben, lediglich Sache der Eltern (soweit einzelne Personen in Frage kommen) ist, so hat ihr Ersatz durch andere nur Sinn für den Fall, daß die Eltern unfähig sind, das zu leisten, was die Taufe den Paten auferlegt. Nun pflegen aber doch insgesamt nicht Eltern gleich bei der Geburt eines Kindes Fürsorge für ihre Stellvertretung zu treffen, im Fall eine solche erforderlich werden sollte. Und wenn eine solche erforderlich werden sollte, werden sie dazu schwerlich die Paten ihrer Kinder, sondern andere

Leute wählen, die ihnen durch Verwandtschaft, Freundschaft, Geistesgemeinschaft am nächsten stehen und am geeignetsten scheinen.

Nun kann man sich ja allenfalls denken, daß eine Art Vormund der Kinder, höchstens zwei Vormünder als Ersatz beider Eltern, für den Fall, daß eine solche Nothwendigkeit eintritt, gleich im voraus alsbald nach der Geburt erwählt und bei der Taufe feierlich eingesetzt würden. Aber diese Möglichkeit erlangt alsbald ein ganz anderes Gesicht, wenn man sich die Wirklichkeit ausmalt, wo ein Elternpaar, mit sechs Kindern gesegnet, zu deren jedem sechs Paten gehören, in Summa 36 Vertreter eingesetzt hat, und immer sechs Paten auf je ein Kind Anspruch machen und seine Fürsorge übernehmen wollen. Daß aber im Ernstfall noch bei Lebzeiten ein Pate auf sein ihm befohlenes Kind in erzieherischer Hinsicht Anspruch erheben und gar den Eltern in ihr Erziehungswerk dreinreden sollte, ist wohl ausgeschlossen. Die Paten werden immer außer der Zeugenschaft und der liturgischen Vertretung des Kindes bei der Taufe die Miterziehung des Kindes oder eine Mitwirkung bei derselben, wo sie überhaupt in Frage kommt, gerade soweit in der Hand haben, als die Eltern es gestatten und sie zuziehen. Das heißt aber: da die Eltern jedermann bei Fragen der Erziehung ihrer Kinder zuziehen können und es auch tun, so haben die Paten in Wahrheit nicht mehr an den Kindern als alle anderen Leute, d. h. gar nichts, was ihnen als Paten zusteht.

Allerdings noch etwas. Und das ist der wundeste Punkt bei der ganzen Sache: Paten sind die Geschenkgeber ihrer Taufbefohlenen. Paten haben zu zahlen, hier mehr, dort weniger, hier kürzere, dort längere Zeit. Man verbiete eines Tages, daß Paten Geschenke geben, und führe das Verbot durch; von tausend Elternpaaren würde 999 nichts mehr daran liegen, Paten zu gewinnen. Das ist eine Tatsache, die von der Erfahrung rund eines Jahrtausends bestätigt wird.¹⁾

In Anerkennung dieser Tatsache ist man längst an vielen Orten der Christenheit dahin gekommen, die Patenschaft auf die Gegen-

¹⁾ Kennzeichnend für die allgemeine Anschauung ist, daß v. Franken in einem weitverbreiteten Katechismus meint: die Übernahme der Patenschaft beim ersten und zweiten Kinde gelte als Ehre, später mehr als Gefälligkeitssache (S. 156).

wart und die Vertretung bei der Taufe zu beschränken. Zunächst wohl vor allem in der reformierten Kirche. Aber auch in der lutherischen. Selbst in der erneuerten preussischen Agende wird die Verpflichtung der Paten in dem Sinne beschränkt, daß sie lediglich auf die Frage: „Wollt ihr, daß dieses Kind auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes getauft werde?“ ein „Ja“ zu antworten haben. Die Frage dagegen, ob die Paten versprechen, nach bestem Vermögen dafür zu sorgen, daß das Kind im christlichen Glauben erzogen werde, wird freigestellt: also ist die Verpflichtung der Paten für die Zukunft des Kindes nicht einmal mehr eine kirchenordnungsmäßig gültige, geschweige denn, da die Bibel überhaupt von Kindertaufe und Patenschaft nichts weiß, eine biblisch gebotene. Entsprechend ist auch die Ermahnung an die Taufpaten so abgefaßt, daß sie gehalten, aber auch weggelassen werden kann. Andere Agenden vermitteln wohl auch insofern, als sie die Frage an die Paten so ergänzen: „und wollt ihr, daß das Kind auf Grund der Taufe auch christlich erzogen werde?“ Sie bringen also die Paten mit der christlichen Erziehung zusammen, ohne ihnen doch in der Richtung eine Verpflichtung aufzuerlegen. Ja es ist weit gekommen, wenn, wo die Eltern bei der Taufhandlung gegenwärtig sind, sie als stumme Zuschauer gedacht werden oder aber, wenn sie erwähnt werden, dies höchstens in einer Klammer geschieht: so eben die preussische Agende. Oder nehmen wir das neueste agendarische Werk, das heftische Gemeindegebetbuch, so ist hier der seltsame Ausweg getroffen, daß im Taufformular einerseits Eltern und Taufpaten an ihre große Verantwortung und Verpflichtung („Diese junge Menschenseele ist euch fortan auf das Gewissen gelegt“) erinnert werden, anderseits die an sie gerichtete, mit Ja zu beantwortende Frage einfach die ist, ob sie begehren, daß das Kind getauft und christlich erzogen werde.

Damit hat die Kirche, die eine solche Tauf- und Patenordnung zuläßt, ja anerkennt, sogar einführt, den ersten Schritt zur Reform des Patenamts, aber einen tief einschneidenden, getan. Die alte Christenheit würde schwerlich das Patenamt festgehalten haben, wenn sie (vom Aberglauben der geistlichen Verwandtschaft abgesehen s. S. 557) Kirche und Schule, wie wir sie längst haben, als Erziehungsfaktoren gekannt hätte. Soll es gelten, daß von Kirchen

wegen die Paten nicht in Beziehung zur Zukunft der Kinder, zu ihrer Erziehung und Versorgung gesetzt werden, so ist damit zwar in echt evangelischem Sinn Erziehung und Versorgung der Kinder lediglich den Eltern und ihren von den dazu befugten Organen anderweitig, d. i. abgesehen von der Taufe eingesetzten Vertretern zugewiesen, und die Kirche hat sich von allem an die Einrichtung der Patenschaft sich hängenden Mißbrauch gesäubert. Aber die Frage ist die: ist das so richtig? ist's damit genug? darf die Kirche es weiter gehen lassen, weil es einmal so herkömmlich ist, daß Paten erwählt werden nach Gesichtspunkten, nun jedenfalls nach Gesichtspunkten, die von Christlichkeit und kirchlichem Charakter mehr oder weniger, manchmal möglichst weit abliegen? Ja, darf auch ganz abgesehen davon die Kirche sich begnügen, die Paten des Kindes zu fragen, ob sie wollen, daß das Kind christlich getauft (und ebenso erzogen) werde, da doch jeder beliebige Christ diese Frage ohne Besinnen mit Ja beantworten würde und müßte? Soll es wirklich so scheinen, als sei es das Interesse der Paten, daß das Kind getauft und christlich erzogen werde? Diesen Schein erweckt ohne Frage die gegenwärtige Praxis. Ist das nicht in Wahrheit vielmehr Sache und Sorge der Eltern? Und wenn ja, warum sprechen diese nicht ihr Ja und lassen sich, als seien sie ebenso unmündig wie ihr Kind, durch Paten vertreten? Ist es aber nicht, um die volle Wahrheit zu sagen, am allermeisten Interesse, Sorge und Pflicht der Christenheit als solcher, die dem Gebot ihres Herrn zu folgen hat, daß die Kinder getauft werden?

6.

Der Wille des Herrn ist der Wille der Christenheit, soll der Wille der Christenheit sein! Wer mit diesem unbestreitbaren Satz Ernst macht, der kann nicht mehr gelten lassen, daß die Eltern nach ihren Gesichtspunkten die Paten auswählen und schicken, sondern muß daraus folgern, daß die Christenheit, die Kirche, die daran das allerhöchste Interesse hat, ihrerseits die Paten aufstellt. Die berufenen Vertreter der Eltern mögen die Paten immerhin sein, aber die Eltern brauchen keinen Vertreter. Das ist oft genug gesagt. Doch die Christenheit, die ihres Herrn Willen an den Kindern

in der Taufe zur Ausführung bringt, die braucht allerdings Vertreter, einen oder mehrere, die im Namen aller gläubigen Christen sagen und tun, was der Herr und die Christenheit zu sagen und zu tun haben. Unmöglich kann ja alle Christenheit bei der Taufe jedes ihrer Glieder zusammentreten, ja in der Mehrzahl der Fälle nicht einmal die einzelne Christengemeinde. Die Frage, wie es nun werden solle, ist in neuerer Zeit öfter besprochen worden. Manche (z. B. Sulze) verlangten die Anwesenheit sämtlicher Gemeindevertreter bei allen Taufen, deren Zahl dann möglichst herabzusetzen wäre: es liegt auf der Hand, warum dieser Vorschlag undurchführbar und recht eigentlich unkirchlich ist. Wieder andere (z. B. Bezschwiz und der Schwede Ullmann) wollten die Taufe mit dem Kindergottesdienst verbunden sehen, als ob die Kirchengemeinde in irgend einem Sinn Vertreterin der Gesamtgemeinde sein könnte. Auch Kähler will die Taufe jedenfalls grundsätzlich in den Gemeindegottesdienst aufgenommen sehen. So ist es bis auf den heutigen Tag weit und breit geübter Brauch in schweizerischen Kirchen.

Ist's nun, wie dem auch sein mag, jedenfalls Sache der Christenheit, der Gemeinde, den Willen des Herrn auszuführen, daß Kinder getauft werden, und ist's Sache der Christenheit, der Gemeinde zu bestimmen, wer diesen Willen bei der Taufe feierlich auszusprechen und zu bejahen hat, wen wird, wen soll die Gemeinde dazu ausersehen? Das ist eine Frage der kirchlichen Ordnung, die der Lösung durch die zuständigen kirchlichen Organe und Vertreter harret. Nach allem wird die Kirche in erster Linie die Eltern ins Auge zu fassen haben, was in der Natur der Sache liegt und der ältesten kirchlichen Ordnung entspricht. Das könnte auf Schwierigkeiten stoßen. Die Mutter wird oft nicht in der Lage sein, der Taufhandlung beizuwohnen, namentlich wenn die Taufhandlung in der Kirche stattfindet. Auf alle Fälle wird der Vater zugegen sein müssen und als Pate zu wirken haben. Aber weil es eine ganze Reihe von Gelegenheiten und Gründen gibt, wo der Vater in der That nicht in Betracht kommt (uneheliche Kinder, Krankheit, Abwesenheit, sonstige Behinderung), weil es auch der Idee der Sache für manchen besser entspricht, wenn die Gemeinde von einem anderen als dem Vater des Kindes vertreten wird, so kann dieser Ausweg nicht genügen.

Aber was dann? Die Gemeinde hat in der Regel als solche ihre geordneten Vertreter: Älteste, Presbyter, Vorsteher, oder wie sie heißen mögen. Diese sollen, so pflegt es in den Kirchenordnungen, dem Sinne nach übereinstimmend, wenn auch in verschiedenem Wortlaut zu heißen: Christliche Gesinnung und Sitte in der Gemeinde durch eigenes Vorbild und durch Anwendung aller von christlichem und kirchlichem Standpunkte aus dazu geeigneten Mittel aufrecht erhalten und fördern, ganz besonders aber die religiöse Erziehung der Jugend überwachen, oder: an der Auferziehung der Jugend in der Zucht und Vermahnung zum Herrn mitwirken, oder: acht haben, daß die Ordnungen der Kirche hinsichtlich der Taufe und Erziehung der Kinder beachtet werden, oder wie die Pflichten der kirchlich geordneten Vertreter der Gemeinde gegen die heranwachsenden jungen Christen sonst ausgedrückt sein mögen. Wo also nicht die Eltern als Paten gegenwärtig sind, wo auch nicht, wie in vielen kleinen Gemeinden üblich und wo nicht üblich, leicht einzuführen ist, die ganze zum Gottesdienst versammelte Christenchar die Aufgaben der Patenschaft übernehmen kann, da werden die Ältesten, immer je einer von ihnen, zur Taufe zu erscheinen und im Namen der Gemeinde ihr Ja, das Ja, welches den Willen des Herrn bedeutet, zu sprechen haben.

Das können sie, das sollen sie, und das genügt. Sie können es, denn sie haben in der Regel ohnehin manchmal wenig zu tun und wenig Interesse an ihrem Amt. Mit der Übernahme und Erfüllung ernsthafter (und gleichwohl nicht zeit- und kraftraubender) Pflichten werden sie in ihr Amt hineinwachsen und in ihrem Amte wachsen. Darum sollen sie es auch, zumal sie damit nur tun, laut ihrem Gelübde, was ihres Amtes ist. Und es genügt das einfache Ja: denn eine Zeugenschaft im Sinne einer Beurkundung fürs spätere Leben ist heutzutage, im papiernen, statistischen, bürokratischen Zeitalter niemals oder wenigstens nur in den allersehrsten Fällen vonnöten.

Die Ältesten, oder wie die Vertreter der Kirchengemeinde sonst heißen mögen, werden so in einer Weise zur Mitarbeit mit dem geistlichen Amt und zur Theilnahme an dem Bestand der Gemeinde in Jungen und Alten herangezogen, daß die vorgeschlagene Neuordnung in vielen Fällen einen wichtigen Fortschritt im Gemeindeleben bedeuten würde. Denn selbstverständlich ist die Voraussetzung,

daß die Ältesten oder der dazu ernannte Älteste nicht nur sein Ja spreche zu allen Taufen, an denen er teilzunehmen hat, sondern daß er sich vorher über das zu taufende Kind unterrichte, sei's durch Besuch der Angehörigen, sei's durch Besprechung mit dem Geistlichen, sei's durch beides; daß er dann auch ferner das Heranwachsen und die Auferziehung und das leibliche, seelische und geistliche Gedeihen seiner „Patenkinder“ mit besonderer Anteilnahme verfolge — soll er doch von Amts wegen alle Kinder unter Augen und auf dem Herzen behalten. So gut jetzt schon an vielen Orten die Ältesten und Vertreter ihren Bezirk in der Gemeinde haben, dem sie ganz besonders zugeteilt sind; so gut ferner schon jetzt Älteste und Vertreter je in ihrem Bezirk Eltern, die mit der Taufe ihrer Kinder säumen, zu mahnen pflegen: ebenso liegt es ganz in der gleichen Richtung ihres Amtes, wenn sie zu eigentlichen Taufpaten bestellt werden.

Die Einzelheiten für die Ausführung dieses Vorschlags werden zahlreich sein müssen, sollen aber hier nicht erörtert werden. Nur das sei noch hinzugefügt, daß ein „Gevatternrat“, wie man ihn auch vorgeschlagen hat, d. h. eine Auslese von Männern und Frauen in der Gemeinde, die sich zu Paten eignen und aus deren Mitte die Eltern zu wählen haben, eine ganz unnötige Belastung des kirchenordnungsmäßigen Apparats ist. Der richtige und gewiesene Gevatternrat ist der Kirchenvorstand, Gemeindefkirchenrat, Kirchengemeinderat oder wie sonst die Körperschaft, die die Kirchengemeinde vertritt, heißen mag.

Wem diese Ausgestaltung des Gemeindefkirchenrats zum Gevatternrat aus theoretischen oder praktischen, kirchenordnungsmäßigen oder kirchenpolitischen, geschichtlichen oder pädagogischen oder anderen Bedenken nicht einleuchten will, hat einen anderen Ausweg, eine radikale Änderung neben der vorgeschlagenen zur Auswahl, nämlich die Abschaffung des Patenamts. Daß diese etwas Ungeheuerliches sei, wird man, wenn man sich dem Eindruck der vorangegangenen Ausführungen nicht mutwillig verschließt, nicht mehr behaupten dürfen. Auch Caspari meint das nicht (S. 14). Man muß nur bedenken, daß dieser Vorgang keineswegs beispellos wäre. Auf heidenchristlichem Gebiet hin und her ist diese und jene Missionsleitung längst dahin gekommen, für erwachsene Täuflinge keine Paten zu fordern. In der reformierten Kirche namentlich Hollands werden

die weitaus meisten Tausen ohne Paten vollzogen, wobei die Gemeinde in der Regel selber Taufzeuge ist und freilich auch nachher die heranwachsende Jugend ihrer christlichen Pflege befohlen sein läßt. Das letztere ist allerdings selbstverständliche Voraussetzung für eine Reform des Patenamts und letztlich auch der Grundgedanke unseres ersten Vorschlags, die Ältesten mit der Ausübung der Funktionen des kirchlichen Patenamts zu betrauen.

7.

Allein dürfen wir hoffen, nunmehr jedermann von der Notwendigkeit einer Reform des Patenamts überzeugt zu haben? Schwerlich. Man wird einwenden, um den Gemeindefkirchenrat zu heben, dazu ist am Ende die vorgeschlagene Reform ein zu hoher Preis. Ganz richtig: hier handelt es sich aber nicht um den Grund, sondern um die Folge der Reform. Weiter sagt man: wenn auch tausendmal in erster Linie die Eltern die Pflicht haben, zu tun, was den Paten seit Jahrhunderten von mittelalterlichen und altprotestantischen Kirchenordnungen zugewiesen wird, was schadet's denn, wenn Paten an ihrem Erziehungswerke mithelfen? Ist das nicht ein großer Gewinn und Vorteil für die gute Sache? Und wenn viele oder die meisten Paten die Pflicht der Mitwirkung an der christlichen Erziehung des Kindes versäumen, gibt es nicht auch treue Paten, treue Fürbitter, treue Fürsorger, die das Patenkind um der Liebe Christi willen und in der Liebe Christi wie ihr eigen Kind hegen? Gewiß. Daß es solche gibt, bestreiten wir keinen Augenblick. Wer erinnerte sich z. B. nicht dessen, was Spener, in dessen Elternhause keine Ewigkeitslust wehte, seiner Patin, der Gräfin Agathe von Rappoltstein, bis an ihren Tod in seinem 13. Lebensjahr verdankte? Aber wir können ähnlich wie oben sagen: die sich als so treue Paten beweisen, würden vermutlich oder bestimmt um ihres nahen Verhältnisses zu den Eltern willen dasselbe tun, wenn sie nicht Paten wären. Und auf der anderen Seite zeigt die Erfahrung, daß Paten, die um ganz besonderer christlicher Reife willen und weil sie des im Hinblick auf die Zukunft des Kindes in sie gesetzten Vertrauens besonders wert schienen, von den Eltern erwähnt wurden, sich mitunter um ihre Patenfinder herzlich wenig

oder gar nicht gekümmert haben, vielleicht weil sie auch von dem Geist der Zeit angesteckt waren, der ihnen die Pflicht der Theilnahme an dem leiblichen und geistlichen Wohlergehen des Patenkindes ausgetrieben hatte.

Aber wie dem auch sein mag, das alles und dergleichen vieles berührt den Kern der Sache nicht. Die Kirche hat anerkannt, daß die Patenschaft sich auf das Ja bei der Taufhandlung selber von Kirchen wegen zu beschränken habe. Was darüber hinausgeht von Pflichten der Miterziehung, das kann unter diesen Umständen nur noch als ein aus Konservatismus beibehaltenes Erbe der Vergangenheit von nicht viel mehr als antiquarischem Werte gelten. Es geht doch unmöglich an, zweierlei Tausen zu unterscheiden: die eine Art, bei der die Paten sich für des Kindes Zukunft verpflichten; die andere, wo die Paten ihr Ja nur für die gegenwärtige Taufhandlung bemessen. Man denke sich einmal die Konsequenzen von dieser zwiefachen Auffassung des Patenamts aus: sie sind einfach ungeheuerlich! Und beide Auffassungen sollten in der Kirche nebeneinander bestehen? Nimmermehr!

Ist aber danach die eine Auffassung, die die Patenschaft auf das Ja für die Taufhandlung stellt, die eigentlich kirchliche, die andere dagegen, die eine Mitverpflichtung für des Kindes Zukunft auferlegt, nur zugelassen, gewissermaßen ein *opus supererogationis*, dann ergibt sich auch, daß die Kirche nicht stillschweigen darf zu der Volkssitte, die den Paten zwar mehr oder weniger große Opfer materieller Art auferlegt, ihnen sonst aber nichts zumutet. Die Kosten, die eine Patenschaft macht, sind verhältnismäßig groß. Vielfach werden sie mit Seufzen getragen. Was im einzelnen verlangt wird, ist ja freilich in verschiedenen Gegenden und an verschiedenen Orten sehr verschieden. Zu den Unnehmlichkeiten des Lebens gehören die geforderten Opfer keineswegs. Aber es sei! Was Sitte und Brauch verlangen, wendet man ein, geht doch die Kirche nichts an. Es ist ja nicht kirchlicher Art, und wenn die Kirche auch nicht alles gehen lassen darf, wie es geht, so braucht sie doch auch keine Verantwortung für solcherlei Sitten oder Unsitten zu tragen. So oder ähnlich lautet die Gewissensbeschwichtigung vieler. Wir meinen aber: es geht die Kirche allerdings sehr an, was die Paten auch, sagen wir einmal so, im bürgerlichen Leben zu tun und zu leisten

haben. Das ist ja doch eben das Unglück, diese Verquickung von derartigen Schenkbräuchen mit der Patenschaft. Das ist das Verhängnisvolle, daß eine kirchlich-beamtete Stellung (so darf und muß man doch wohl die Patenschaft bezeichnen) abhängig ist von der Fähigkeit und Willigkeit zu Leistungen pekuniärer Art. Die Taufe, ein Sakrament von unserem Herrn Jesus Christus eingesetzt, steht in Zusammenhang mit gewissen Anforderungen an den Geldbeutel, und sie muß sich richten, wenigstens so weit ihr äußerer Glanz und ihre Feierlichkeit in Betracht kommt, nach dem, was eine Familie an Paten erlangt und was diese Paten leisten können. Dieselben Personen sind es, die beim Sakrament der heiligen Taufe im Namen der Christenheit feierlich den Willen des Herrn Jesu Matth. 28, 19 bekunden, und die gehalten sind gewisse Geld- und andere Ausgaben zu übernehmen, damit das Kind getauft werde oder die weil es getauft ist. Das klingt wie Spott und ist in der That ein Hohn auf die heilige Taufe. Aber entspricht es nicht in den allermeisten Fällen den Tatsachen? Paten heißen dieselben Personen, die bei der Taufe ihr Ja sprechen und die im übrigen als Geschenkgeber auftreten!

Hier liegt der springende Punkt. Die Kirche darf es um ihrer selbst willen und vor allem um der Heiligkeit des Taussakraments willen nicht dulden, daß es ferner so bleibt. In der Patenstellung sind heutiges Tages, wie wir sahen, ein Erbe aus der Zeit des Mittelalters, zweierlei Gesichtspunkte miteinander verquickt, die nichts miteinander zu tun haben. Der eine, der die Paten als Geschenkgeber ansieht, ist sogar eine bloße Karrikatur des einstigen so ernst gemeinten kirchlichen Bürgeramts: was der altkirchliche Bürge geistlicher Weise versprach, übernimmt der heutige „Pate“ mehr oder weniger freiwillig auf materiellem Gebiet. Daher ist es die Kirche sich selber und der Würde des Taussakraments, nicht minder auch den irrenden Gewissen der Eltern und der von ihnen erwählten Paten schuldig, eine Reform herbeizuführen, die, da alle anderen Auswege versagen, allein dies zum Ziele haben muß:

1. die Paten, die mit dem Sakrament der heiligen Taufe zu tun haben, von sich aus zu ernennen;

2. die (fälschlich sog.) Paten, welche die materielle Versorgung der Kinder und zum Teil auch der Eltern in gewisser Weise mit übernehmen, den Eltern und überhaupt der privaten Tätigkeit zu

überlassen, dafür aber ihnen den Patentitel, wenn er sich auch im Volksmund, der übrigens schon heute dafür eine sehr derbe Bezeichnung hat, noch länger halten mag, abzuverkennen.

8.

Es bedarf keiner Worte, daß auf eine derartige Reform schon jetzt vieles, wenn nicht alles, hindrängt. Eine kirchliche Lehre vom Patenamte ist unter den bestehenden Verhältnissen eine Unmöglichkeit. Der Dualismus, der das Patenamts in zwei in gar keinem oder besser gesagt, in einem feindlichen Verhältnis zueinander stehende Stücke zerreißt, ist der gläubigen Gemeinde wohl bekannt und liegt vielen schwer auf dem Gewissen. Aber auch dem Volk ist er wohl bewußt. Die Kirche sucht den bestehenden Riß mit allerlei Pflastern und Pflästerchen notdürftig zu verdecken. Die sind aber jämmerlich genug. Denn Gebühren für sog. Mehrgewattern, das sind in den einen Gemeinden die über die Dreizahl, in den anderen über die Fünzfahl hinausgehenden, zu erheben, ob man 75 Pfennige, ob man 1 Mark, ob man 38 Pfennige erhebt, ob man die Gebühren dem Geistlichen, der Kirchenkasse oder einem wohlthätigen Institut zuweist, das alles ist der Kirche ebenso unwürdig und dem Geiste Jesu Christi ebenso fremd, wie etwa der Beichtgroschen, Liebesgaben und ähnliche katholische Restbestände aus mittelalterlicher Zeit. Der Schade muß tiefer angefaßt, er muß mit der Wurzel ausgegraben werden. Wie, das hat uns die Geschichte der Kirche gelehrt.

Also auf zur Reform des Patenamts, an dem die Kirche, wie auch Caspari (S. 12) urteilt, nie viel Freude gehabt hat!

So leicht indes die Sache aussieht, so schwer wird die Ausführung sein. Unsere evangelische Kirche hat sich, seitdem die Periode der Reformation vorüber ist, stets durch besondere Schwerfälligkeit im Gebiete praktischer Maßnahmen ausgezeichnet. Das darf aber kein Grund sein, die Reform, die so dringend, so hochnötig ist, aufzuschieben.

Es gilt, das Ziel klar ins Auge fassen, dann die Aufgabe sich klar machen und endlich ans Werk gehen! Auf zur Tat! Evangelische Kirche, faß ins Auge und halt fest, bis du's vollbracht hast: eine Reform des Patenamts!

Julius Boehmer.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Sobald erschienen:

Die Auferstehung Jesu Christi.

Von

D. Ludwig Ihmels,
Professor der Theologie in Leipzig.

===== 1. und 2. Auflage. =====

Preis: M. —.50.

Die Grundwahrheiten der christlichen Religion.

Von

Reinhold Seeberg.

===== Vierte mehrfach verbesserte Auflage. =====

M. 3.—, eleg. geb. M. 3.80.

Demnächst erscheint:

Kähler, Prof. D. M., Halle a. S., Dogmatische Zeitfragen.

2. gänzlich umgearbeitete Auflage. I. Band. Zur Bibelfrage. ca. 23
Bogen. ca. M. 7.50.

Abgesehen vom Titel und der äußeren Erscheinung unterscheidet sich diese 2. Auflage der „Dogmatischen Zeitfragen“ sehr wesentlich von der 1. Auflage.

Der Inhalt der 2. Auflage des I. Bandes ist ein ganz anderer als der der ersten Auflage, er beschäftigt sich ausschließlich mit der Bibelfrage und bringt die schon länger ver-
sprochene Geschichte der Bibel. — Band II (Methodologische und princip. Erörterungen)
und Band III (Ausführung über einzelne Dogmen) befinden sich in Vorbereitung. — Der
jetzige Band II: Zur Versöhnung wird von den „Dogmatischen Zeitfragen“
abgelöst und soll später apart unter separatem Titel folgen.

Bei Bestellungen, die zur Abnahme aller 3 Bände verpflichten, ermäßigt sich der
Ladenpreis um 10 %.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Von Herrn Professor **D. L. Ihmels** in Leipzig erschienen:

**Die christliche Wahrheitsgewißheit,
ihr letzter Grund und ihre Entstehung.**

Preis: M. 5.60, el. geb. M. 6.80.

**Wie werden wir der * * *
christlichen Wahrheit gewiß?**

Preis: M. —.60.

**Die Selbständigkeit der Dogmatik
gegenüber der Religionsphilosophie.**

Preis: M. 1.—.

**Die Bedeutung des Autoritätsglaubens
im Zusammenhang mit der andern Frage erörtert:**

Welche Bedeutung hat die Autorität für den Glauben?

Preis: M. 1.—.

**Theonomie und Autonomie
im Licht der christlichen Ethik.**

Preis: M. —.60.

**Jesus Christus,
die Wahrheit und das Leben.**

Zwei Predigten.

Preis: M. —.75.

Wer war Jesus? — Was wollte Jesus?

1.—3. Auflage. Preis: M. —.60.

Die Auferstehung Jesu Christi.

1. u. 2. Aufl. Preis: M. —.50.

Sobald erschienen:

Das Endziel der Völker- und Weltgeschichte auf Grund der Heiligen Schrift kurz dargestellt

von

Ludwig Prager.

Preis: 2 Mark.

Der durch seine Erklärung der Offenbarung Joh. u. andere eschatologische Schriften wohlbekannte Verfasser geht in der vorliegenden Schrift¹⁾ von der an und für sich richtigen Wahrheit aus, daß in der evangel. Kirche, wenn sie wieder zu Kraft u. Leben kommen u. einmal den Sieg über das Reich der Welt erlangen soll, vor allem die Autorität der ganzen heil. Schrift wieder zur vollen Anerkennung kommen muß als einzig gültige Norm für Lehre, Glauben u. Leben der Christen. Zu diesem Zwecke weist er in dem I. Teile dieses Buches in aller Kürze darauf hin, daß die Bibel die Schrifturkunde der Selbstzeugungen Gottes ist u. infolgedessen ein Buch unentbehrlicher, untrüglicher u. unwiderleglicher, weltüberwindender Wahrheiten. — Im II. Teile gibt er an der Hand des N. Test. einen kurzen Überblick der Urgeschichte der Menschheit u. der Geschichte Israels, sowie der dem Volke Gottes anvertrauten Weissagungen, durch deren Erfüllung das Endziel der Völker- und Weltgeschichte nach und nach erreicht werden soll. — Im III. Teil weist er nach, wie weit diese Weissagungen schon erfüllt sind und wie die übrigen ihrer Erfüllung noch entgegen gehen werden.

Das ganze Buch bricht für die Eschatologie eine neue Bahn u. ist im Grunde eine Apologie des Christentums, eine geschichtliche Rechtfertigung Gottes (Theodicee), dessen Allmacht, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. Liebe erst am Ende in der Vollendung der Welt vollständig und tatsächlich an den Tag treten werden. — Alles in dem Buche Gesagte ist auf die heil. Schrift gegründet u. stimmt mit den übrigen eschatologischen Büchern des Verfassers besonders mit seiner Erklärung der Offenbarung Johannis überein. Ihm ist es ja zuerst gelungen, wie er behauptet²⁾, dieses schwere prophetische Buch in Übereinstimmung mit sich selbst u. der ganzen heil. Schrift klar u. verständlich für den praktischen Gebrauch nutzbar auszulegen, so daß seine Erklärung im großen u. ganzen nicht leicht zu widerlegen ist, sondern als endgültig richtig wird angesehen werden müssen.

Die ganze Schrift zeichnet sich aus durch Klarheit, Konsequenz u. Entschiedenheit gegen die moderne negative Theologie u. alle schriftwidrigen Lehren. Sie ist darum insbes. der evangel. Jugend Deutschlands aufs wärmste zu empfehlen, die gegenwärtig in großer Gefahr ist, in Irrtum und Unglauben zu geraten.

¹⁾ Vgl. das Vorwort zu ihr. — ²⁾ Vgl. des Verf. Vollendung aller Dinge S. 80 ff. bes. S. 89.

Von demselben Verfasser sind ferner erschienen:

Die Offenbarung Johannis

auf Grund der Heiligen Schrift eingehend erklärt.

2 Bände. 14 Mark, eleg. geb. 17 Mark.

Ein solches Buch wie dieses mußte einmal geschrieben werden, um die Arbeit namentlich der positiven Theologie an der Apokalypse im 19. Jahrh. zum Abschluß zu bringen und sein Ansehen nach allen Angriffen und Entstellungen wiederherzustellen. Daß der Verf. sich daran gemacht hat und mit einem seltenen

Aufwande von Gelehrsamkeit und Ausführlichkeit eine gläubige Erklärung des einzigen neuestfl. prophet. Buches darbietet, kann ihm nicht genug verdankt werden.

Litteraturber. f. ev. Theologie.

Das Buch füllt in der Theologie eine empfindliche Lücke aus. Eine solche Auslegung der Offenb. Joh. haben wir noch nicht gehabt. **Hannov. Sonntagsbl.**

Der Verf. gibt eine glänzende Auslegung auch mit Berücksichtigung des Praktisch-Erbaulichen. Das Buch ist ein Werk staunenswerten Fleißes und großer Gelehrsamkeit, in dem man in der That „alles zum Verständnisse des dunklen Buches Nötige“ beisammen hat.

Der barmh. Samariter.

Das tausendjährige Reich

sowie Christi sichtbare Wiederkunft zum Weltgericht und zur Vollendung des Reiches Gottes.

Ein Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen, nach der heil. Schrift dargestellt.

Preis: 2 Mark.

Der Verf. huldigt einem tausendjährigen Reich oder Regiment Christi, das er als eine vom Himmel aus unsichtbar bewirkte und geleitete Sieges- und Friedenszeit dem letzten Entscheidungskampf mit den antichristlichen Mächten vorhergehen läßt. In seiner bibl. Beweisführung hierfür legt er mit Recht besonderes Gewicht darauf, daß auch die paulinische Eschatologie darin mit den andern Schriften des N. T.s ganz übereinstimmt.

Ev. Kirchenztg.

Die Lehre von der Vollendung aller Dinge

aus der heiligen Schrift erläutert und erklärt.

Preis: 2 Mark.

Der Verf. bespricht in der vorliegenden Schrift zunächst die Endlosigkeit der Verdammnis gegenüber der Apokatastasis-Lehre, alsdann die Lehre von der allmählichen Vernichtung der Verdammten und zuletzt die Vollendung der Dinge. Mit großem Scharfsinn versteht er es, die hier erörterten Kontroversen zu behandeln und selbst die Gedanken derer, welche schließlich ihres Irrtums überführt werden, stellt der Verfasser ohne jegliche Verzerrung so gerecht und einleuchtend dar, daß ihren Vertretern gerade dadurch es erleichtert wird, der darüber hinausliegenden Wahrheit sich zuzuwenden.

Pastoralbl.

Der durch seine Erklärung der Offenb. St. Joh. bekannt gewordene L. Prager hat „der Lehre von der Vollendung aller Dinge“ eine besondere Monographie gewidmet, in welcher er sich als schwer zu widerlegender Verteidiger der sog. Apokatastasis und Bibelforscher Hofmannscher Schule erweist.

Schlesw.-Holst. Kirchen- u. Schulblatt.

Der Verfasser vertritt in dieser Schrift die ethische Apokatastasis, d. h. die Lehre, daß die Höllenstrafen nicht endlos sind. Er tut das unter Herbeiziehung der Schriftausagen und mit dogmatisch-philosophischen Gründen im heil. Ernste, fern von allem Leichtsinne. Unter den vielen Büchern über diesen Gegenstand eines der besten. Es hat sich wohl selten einer so in die Eschatologie eingearbeitet wie Prager.

Säch. Kirchen- u. Schulblatt.

A. Deichert'sche Verlagsbuchdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Sieben resp. in Kürze erscheint:

Hilbert, Pastor G., Leipzig, **Kunst und Sittlichkeit.** $4\frac{1}{4}$ Bog. 1 M.

Hoffmann, † Past. D. G., Halle a. S., **Die grossen Taten Gottes.**
Festpredigten. Neue Folge. Mit Vorwort von Prof. D. M. Kähler,
Halle a. S. $14\frac{1}{2}$ Bogen. M. 3.60.

Hunzinger, Privatdozent Lic. Dr. A. W., Leipzig, **Lutherstudien.**
2. Heft. 1. Abt. Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von
Augustin bis Luther. $8\frac{1}{4}$ Bogen. M. 2.60.

Knipfer, Geh. Kirchen-R., Julius, **Paul Gerhardt.** Gesammelte Auf-
sätze. M. 1.—.

Kubert, Pfarrer H., Neufahrwasser, **Altes und Neues.** Ein Jahrgang
die alttestamentlichen Perikopen. M. 4.—.

Matthes, Superint. Dr. A., Kolberg, **Die evangel. Lektionen**
nach Festsetzung der Eisenacher Konferenz. ca. 30 Bog. ca. M. 4.50.


**Quellenschriften zur Geschichte des Pro-
testantismus.** Herausgegeben von Prof. Joh. Kunze und Prof.
C. Stange.


5. Heft. Die Appellation und Protestation der evangelischen Stände auf
dem Reichstage zu Speyer 1529. Herausgegeben von Ob.-Konf.-R.
D. Hey. $6\frac{1}{4}$ Bog. M. 1.80.

Prof. D. th. W. Walther:

Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart.

1. Heft: Der Glaube an das Wort Gottes. 1 M. 80 Pf.
2. Heft: Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis. 1 M. 80 Pf.

Ad. Harnacks 

 **Wesen des Christentums**
für die christliche Gemeinde geprüft.

Wohlfeile (fünfte) mit einem Nachwort versehene Auflage.

1 Mk. 50 Pf.

E. F. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in München.

Einleitung in das Alte Testament einschließlich Apokryphen und Pseudepigraphen. Mit eingehender Angabe der Literatur. Von Prof. DDr. **H. L. Strack**. 6., neubearbeitete Auflage. 1906. 16¹/₂ Bogen Lex.-8. geb. 4 M. 80 Pf.

Reicher Inhalt auf knappem Raume. Genaue Darstellung des gegenwärtigen Standes der Erforschung des A. Test. vom wissenschaftlichen und zugleich positiven Standpunkte.

Die Genesis übersetzt u. ausgelegt. Von Prof. DDr. **H. L. Strack**. 2., neubearb. Auflage. 12 Bogen. Lex.-8. 4 M. 80.

Die Neubearbeitung dieses längere Zeit im Buchhandel fehlenden Werkes erörtert u. a. eingehend das Verhältnis von Bibel und Naturwissenschaft, die Ergebnisse der Keilschriftforschung, die Glaubwürdigkeit der Patriarchengeschichte.

Verlag des Christl. Zeitschriften-Vereins, Berlin SW. 13.

Nathanael.

Zeitschrift für die Arbeit der evang. Kirche an Israel.

Unter Mitwirkung von P. **Bieling**, P. **Billerbeck** u. Lic. **de le Roi**
herausgegeben von Prof. DDr. **Bern. L. Strack**.

Jährlich 6 Hefte von zus. mindestens 14 Bogen Inhalt. — Abonnementspreis (auch bei direkter Zusendung) 1 M. 25 Pf.

Durch alle Buchhandlungen u. Postanstalten und auch direkt zu beziehen.

Anerkannt bedeutendstes, wissenschaftliches Organ auf dem Gebiete der Judenmission. Die auch für weitere Kreise bestimmte Beilage „Der Messiasbote“ berichtet über neuere Ereignisse auf diesem Gebiete der Missionstätigkeit. Von vielen Behörden den Geistlichen empfohlen.

Der Alte Glaube

Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt

Schriftleitung: **W. Gufmann, Pfarrer, Leipzig.**

Wöchentlich eine Nummer von zwölf Seiten. — Monatlich eine „Literarische Beilage“ von acht Seiten.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten oder direkt vom Verlag.

Preis 2 Mark für das Vierteljahr.

Bei direktem Bezug: Inland M. 2.20, Ausland M. 2.50.

Der „Alte Glaube“, der weder einer kirchlichen Partei noch einer theologischen Sonderrichtung dient, sondern an der ernstlichen, entscheidungsvollen Aufgabe der religiösen Neubelebung unserer gebildeten Stände auf Grund der biblisch-reformatorischen Heilswahrheit arbeiten möchte, hat während der kurzen Zeit seines Bestehens eine der ersten Stellen unter unseren positiven Organen errungen.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Katechetische Zeitschrift

Organ für den gesamten evangelischen
Religionsunterricht in Kirche und Schule

In Verbindung mit zahlreichen Mitarbeitern
✠ und unter besonderer Mitwirkung von ✠

Dr. Ferd. Spanuth

Rektor in Wieslao

Otto Zuck

Rektor in Wendorf (Prov. Sachsen)

herausgegeben von

August Spanuth

Pastor in Schulenburg (Hannover)

Neunter Jahrgang.

Jährlich 3 Hefte. Preis pro Semester Mk. 2.—.

Die früheren Jahrgänge liefern wir soweit der dazu bestimmte
Vorrat reicht zu à M. 2.—.

Grübmacher, Prof. Lic. R. H., Rostock, **Modern = positive Vorträge.**
14 Bogen. M. 3.50, el. geb. M. 4.50.

Die vom Herrn Verfasser schon früher erhobene Forderung einer „modern positiven Theologie“ durch deren Ausführung und Bewährung auf einzelnen festumschriebenen Gebieten mit erläutern zu helfen, ist Bestimmung dieser Sammlung.

Freeberg, Prof. D. R., Berlin, **Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. I. Band. Biblisches und Kirchengeschichtliches.**
M. 6.50, el. geb. M. 7.60.

Auf Wunsch zahlreicher Freunde hat der Herr Verfasser sich zu dieser Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen entschlossen, die in gemeinverständlicher Weise Stellung nehmen zu Fragen der Religion und Geschichte. Der erste Band ist so geordnet, daß er zugleich einen Durchblick durch die Geschichte der Christenheit gewährt; der zweite Band soll Fragen aus der Apologetik, Dogmatik und Ethik behandeln und in Bälde folgen.

Bahn, Prof. D. Th., Erlangen, **Einleitung in das Neue Testament.**
3. vielfach berichtigte und vervollständigte Auflage. I. Band. M. 9.50, i. eleg. Hbfzbd. M. 11.50.

Der Kampf um die sittliche Welt.

Von

Neu!

Prof. D. Wilhelm Schmidt.

Neu!

5 M., geb. 6 M.

Inhalt: Die menschliche Willensfreiheit. — Das Gewissen. — William Shakespeare, der Dichter des Gewissens. — Herbert Spencer und die ethische Bewegung. — Die buddhistische und die christliche Ethik. — Arthur Schopenhauer. — Friedrich Nietzsche. — Graf Leo Nikolajewitsch Tolstoj. — Cesare Lombroso. — Des Menschen Wille und sein Los.

Die Inhaltsübersicht zeigt, wie hier entscheidende, ethische Fragen zur Sprache kommen; ihre Beantwortung ist einleuchtend, weitgehender Zustimmung in christlichen Kreisen gewiß; die Darstellung ist lebendig, oft in Form eines eigentlichen Zwiegesprächs. Die Polemik legt starkes Gewicht auf die Betätigung der ethischen Grundsätze im praktischen Leben ihrer Vertreter, damit hängt wohl zusammen, daß die Kritik der Tolstojischen Gedanken stärker zurücktritt, als ich es für richtig halten würde. Aber zugleich liegt in dieser ganzen Art der Behandlung, nicht nur auf dem Boden der Theorie, sondern zugleich auf dem des wirklichen Lebens, ein wesentlicher Vorzug dieses Essays; denn der Leser erhält so eine Fülle wertvoller historischer Notizen aus dem Leben jener Theoretiker der sittlichen Welt, die, auch wenn der Verf. sie nur als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck eingeschätzt wissen will, doch in besonderer Weise dem ganzen Werk den Charakter des Interessanten und Belehrenden verleihen.

Theol. Lit.-Bericht.

Die Lehre von der Versöhnung.

Von

Dr. phil. Lic. G. Bensow.

5 M., geb. 6 M.

Die drei Teile des Werkes behandeln zuerst die dogmengeschichtliche Entwicklung der Versöhnungslehre bis auf die jüngste Gegenwart, sodann ihre biblisch-theologische Begründung und endlich eine systematische Darstellung der Versöhnungslehre. — Die Darstellung ist übersichtlich und liest sich leicht. In der Kritik entgegengesetzter Anschauungen waltet eine wohlthuende Ruhe. Für ein Studium, welches einen Überblick über die theologische Arbeit bezüglich des articulus principalis der lutherischen Kirche gewinnen will, eignet sich die Schrift vortrefflich.

Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten

zugleich ein Protest gegen moderne Textzersplitterung.

Von

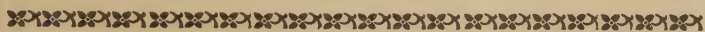
Diakonus **Wilhelm Möller.**

Neu!

6 M., geb. 7 M.

Neu!

Verfasser hat die einzelnen Stellen in ihrem Zusammenhang untersucht, desgleichen ihr Verhältnis zu der Gesamtanschauung der Propheten, deren Schriften sie angehören, dabei ihre Echtheit, ihre Unentbehrlichkeit und ihren Fortschritt aufgezeigt. Gegen die willkürliche Zerstückelung und Zerstückelung zusammengehöriger Stücke macht er entschieden Front, ist aber in erster Linie stets darauf bedacht, der Negation die Position gegenüberzustellen, und zwar die biblische.



Die biblische Lehre vom heiligen Geiste.

Von

D. th. et ph. **Karl v. Lechler,**

weil. Prälat und Generalsuperintendent.

1. Bd.: **Exegetische Darstellung.** 4,80 M., geb. 5,60 M.
2. Bd.: **Philosophisch-dogmatische Begründung.** 5,60 M., geb. 6,40 M.
3. (Schluß)-Bd.: **Praktische Verwertung.** 4,60 M., geb. 5,50 M.

Es ist erstaunlich, welche weitgreifenden Ergebnisse sich dem gelehrten Verf. aus dem Studium der Heiligen Schrift ergeben haben, welche großartige Gesamtanschauung sich vor dem Leser entrollt, wie lehrreich die Ausführungen über die Kirche, den Staat und die Einheit von Kirche und Staat oder das Reich Gottes sind. Wir haben selten etwas Tieferes gelesen über diese großen Fragen, und alles ist biblisch gegründet und von biblischen Voraussetzungen aus gedankereich entwickelt. Unsere Politiker sollten das lesen, und auch die Kirchenmänner können viel daraus lernen.

Chr. Bücherschatz.

Soeben erschien:

Die ersten Wanderprediger Frankreichs.

Studien zur Geschichte des Mönchtums
von

Johannes von Walter,
Privatdozenten der Theologie zu Göttingen.

Neue Folge.

Bernhard von Thiron; Vitalis von Savigny; Girald von Salles;
Bemerkungen zu Norbert von Xanten und Heinrich von Lausanne.

12 Bogen. M. 4.80.

A. Deichert'sche Verlagsbuchdlg. Nachf. (Georg Böhme), Leipzig.

Zum 200jährigen Jubiläum der Tamulenmission:

Ziegenbalg und Plütschau. Die 22
Gründungs-
jahre der Trankebarschen Mission. Von W. Germann. 6 Mf.

Geschichte der lutherischen Mission
nach den Vorträgen des † Prof. D. Plitt neu herausgegeben und
bis auf die Gegenwart fortgeführt von O. Hardeland, Pastor in
Bittau. 5 Mf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

== Im Erscheinen befindet sich: ==

MEYERS

Sechste, gänzlich neubearbeitete
und vermehrte Auflage.

148,000 Artikel.

GROSSES KONVERSATIONS-

20 Halblederbände zu je 10 Mark.

Probehefte liefert jede Buchhandlung.

LEXIKON

Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig und Wien.

Hierzu eine Beilage der Vereinsbuchhandlung G. Thloff & Co. in
Neumünster, auf welche wir besonders aufmerksam machen.

Lippert & Co. (W. Beyer'sche Buchdr.), Hamburg a. S.

17, 8. Aug. 1906



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Bahn,

Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

Adolf Kahl,

Oberkonsistorialrat in München

Prof. D. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst D. W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. F. Blas in Halle a S.; Prof. D. W. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. Lic. H. J. Grühmacher in Rostock; Prof. D. Johs. Hausleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. J. Köberle in Rostock; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. R. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Loh in Erlangen; Oberpastor L. Luther in Reval; Konsistorialrat G. Peiri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Defan D. J. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. G. Seehling in Erlangen; Prof. D. G. Sellin in Wien; Oberkonsistorialrat Lic. L. Staehlin in Aushach; Gymn.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,

Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XVII. Jahrgang. 8. Heft.

(200. Heft ausgeg. i. August 1906.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1906.

Inhalt.

	Seite
Neueste Verhandlungen über den Dekalog. Von Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn	565
Der Tugendbegriff im Rural des Tiruvalluvar, verglichen mit dem Weisheitsbegriff in den Salomonischen Sprüchen. Von Privatdozent Pastor Lie. th. G. Stofch in Berlin.	585
Ein Beitrag zur Gliederung der sozialen Ethik. Von Pfarrer Kretschmer in Oberbrüßen bei Backnang (Württ.)	596
Die Entscheidung der Konfordinformel in der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit in art. III besonders gegenüber der Osiandrischen Lehre. Von Hymn.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera	623
Dogmengeschichte und Katechismus. Von Pastor van Wyk in Amsterdam	629

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie auf die redakt. Zeitung bezügliche Mitteilungen sind **nur** an die Redaktion zu Händen des Herrn Prof. Engelhardt, München, **Wörthstraße 20**, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig, Königsstraße 25^I zu adressieren.

Nachdruck der im vorliegenden Heft veröffentlichten Arbeiten nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Verlagshandlung gestattet.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzelle oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.


Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewusster Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

In der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ sollen im Jahre 1906 u. a. erscheinen:

Mythus und Sage im alten Testament. Von Professor D. R ö b e r l e in Rostock. — Unsere moderne Literatur. Von Professor Dr. Lic. G g. G r ü b m a c h e r in Heidelberg. — Die neutestamentliche Theologie in der evangel. Kirche des 19. Jahrhunderts. Von Pfarrer H e r o l d in Gleißenberg (Mittelfr.) — Babylonischer Einfluß im Neuen Testament. Von Professor Dr. F e i n e in Wien. — Der Glaube an die Person Jesu Christi. Von Professor D. S t a n g e in Greifswald. — D. Adolf von Harlech. Von Professor D. B a c h m a n n in Erlangen. — Der Unterschied von Mensch und Tier. Von Professor Dr. H o p p e in Hamburg.



Neueste Verhandlungen über den Dekalog.

s sind nun drei Jahre her, daß Prof. Gerdman s (in Utrecht) durch seine Abhandlung über „Ursprung und Bedeutung der „zehn Worte““ (in der Theol. Tijdschrift 1903, bladzijde 19—35) die Dekalog-Frage wieder zur Diskussion gestellt hat. Er verteidigte den mosaischen Ursprung der zehn Prinzipien, wie ich ihn auch in meiner Einleitung ins A. T. (S. 187 u. 200) aus sprachlichen und sachlichen Gründen vertreten habe, sprach aber auch eigentümliche Ansichten über eine ursprüngliche Siebenzahl der Gebote und anderes aus. Darauf ergriff Prof. G. Wildeboer (in Groningen) in der Zeitschrift „Theologische Studien“ 1903, bl. 109—118 das Wort. Er erklärte, daß er mit Gerdman s zwar über den mosaischen Ursprung jenes Grundgesetzes einig sei, daß er ihm aber betreffs der Einschränkung auf sieben Gebote und in bezug auf die Auslegung des Ausdruckes „begehren“ nicht beistimmen könne, nach der es „begehen und nehmen“ bedeute und sich vom vorher verbotenen Stehlen nur dadurch unterscheide, daß bei den letzten Verboten an „etwas, was unbehütet ist, an sich nehmen“ gedacht werde. Oder könne — so frug Wildeboer mit Recht (a. a. O. bl. 116) — der Gesetzgeber etwa haben sagen wollen „Du darfst die Frau deines Nächsten nicht nehmen, wann sie unbehütet ist“? Sollte er etwa wesentlich den Fall ins Auge gefaßt haben, daß Weib, Knecht oder Magd unbewacht umherschwärmten, oder daß der Herr des Hauses auf Reisen sei? Die Stelle Exod. 34, 24 könne auch nicht die Sache entscheiden, denn hier werde der Sinn von „begehren“ durch den Kontext deutlich gemacht. Auch sei die Gedanken-

sünde dem Alten Testament, und zwar auch älteren Bestandteilen desselben nicht unbekannt; denn es heißt „das Gebilde des Herzens“ (Gen. 8, 21) oder „der Mensch sieht, was vor Augen ist, Jahve aber sieht das Herz an“ (1. Sam. 16, 7 vgl. weiter Gen. 20, 5; 1. Kön. 3, 12; 11, 4; 15, 3; Ps. 51, 7. 12; Jer. 3, 17; Hes. 28, 2).

Jetzt griff Prof. Matthes (in Leiden) mit einem Artikel „Der Dekalog“ in Stades Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (1904, S. 17—41) in die Debatte ein. Er bekämpfte Gerdmans auf allen Punkten und billigte, was Wildeboer über jene neue Exegese des Zeitworts „begehren“ gesagt hatte. Er stimmte auch dem Urteil von Wildeboer zu, daß der Dekalog eine hohe sittlich-religiöse Bedeutung habe. Aber eben deshalb soll dieser nach Matthes kein so hohes Alter besitzen, als Gerdmans und Wildeboer annehmen. Matthes erklärt den Dekalog wieder, wie es Kuenen im Jahre 1887 als möglich angenommen hat, für eine Zusammenfassung dessen, was die Propheten Jahves schon verkündigt hatten, und will in dem Urheber des Dekalogs einen „Zeitgenossen Manasses“ sehen. Denn der Dekalog trage nicht „den Stempel des mosaischen Zeitalters, sondern den des königlich-prophetischen in Juda an sich“. Dies gehe hervor aus der nationalen Lage, in der er wurzelt; aus der Sprache, in der er verfaßt ist; aus dem sozialen, gottesdienstlichen und religiös-sittlichen Zustand, den er zur Voraussetzung hat. Diese drei Hauptargumente von Matthes wurden noch in demselben Jahrgang der Stadeschen Zeitschrift, S. 296—300 von Wildeboer in dem Aufsatz „Die Datierung des Dekalogs“ kritisiert.

Wenn wir von der Nebenverhandlung über den Sinn von „begehren“, die von Gerdmans in der Theol. Tijdschrift 1905 fortgesetzt wurde, absehen, so verlief der Gang der Debatte über den Hauptpunkt, nämlich den Ursprung des Dekalogs, im Jahre 1906 so weiter. Matthes erörterte die Streitfrage in der Theol. Tijdschrift 1906, Bl. 44—77 nicht nur gegenüber Wildeboer, sondern auch gegenüber Steuernagel, der in der Theol. Rundschau 1905, S. 384 ff. sich zwar geneigt zeigte, dieses Gesetz in die deuteronomische Periode zu setzen, aber doch auch zugleich Wildeboers Kritik der oben erwähnten Hauptargumente von Matthes für richtig hält, und ebenso gegenüber Volz, der im Theol. Jahresbericht über

1904, S. 207 f. zwar Matthes in bezug auf dessen Beleuchtung der vom Dekalog vorausgesetzten sozialen Verhältnisse lobt, aber trotzdem geneigt ist, den Dekalog mit Wildeboer dem Mose zuzusprechen. Aber auch auf diese neue ausführliche Darlegung ist ihm Wildeboer die Antwort nicht schuldig geblieben. Er hat sie ihm in einem soeben erschienenen Artikel der Theol. Studien 1906 gegeben, der den Titel „Nog eens (einmal) de Decalog“ trägt und bl. 93 bis 110 umfaßt. Auf diese Antwort von Wildeboer soll nun noch etwas genauer eingegangen werden, da der Gegenstand der Auseinandersetzung ja einer der allerwichtigsten ist.

Wildeboer geht vom literarischen Gesichtspunkt aus und beginnt mit dem Satz „Mir will es noch immer so vorkommen, daß der Bericht in Deut. 5 uns sehr viel über das hohe Alter der zehn Gebote lehrt“. Der Autor des Deuteronomium nämlich lehrt dort deutlich, wie Wildeboer weiter betont: „Am Horeb ist nur der Dekalog dem Volke mitgeteilt worden. Wohl sind dort dem Mose auch andere Gesetze enthüllt worden, doch diese hat er erst kurz vor dem Einzug in Kanaan, in den Trüften von Moab, verkündigt. So würde der Autor von Deut. 5 nicht haben schreiben können, wenn er in den vorderonomischen Erzählungen gefunden hätte, daß die anderen Gesetze (hauptsächlich zunächst das Bundesbuch) bereits am Sinai verkündigt worden seien.“ Diese Differenz in der Erzählung von Exod. 24, 1—7, wonach dem Volke am Sinai auch das Bundesbuch vorgelesen worden ist, und der Erzählung von Deut. 5, 30—6, 1, wonach das Volk am Sinai nur den Dekalog verkündet bekommen hat, ist anzuerkennen, und ich meine, die Differenz auch erklären zu können. Die Erzählungsnuance von Deut. 5, 30 ff. scheint mir auf einer extremen Betonung des Faktums zu beruhen, das ich in einer Abhandlung über Jer. 7, 21—23 soeben in den Theol. Studien und Kritiken (1906, S. 327 ff., 341 usw.) zu dessen Deutung herangezogen habe, daß nämlich nach allen Quellen am Sinai dem Volke selbst direkt durch die Gottesstimme nur die zehn Worte enthüllt worden sind.

Was aber die Tragweite der von Wildeboer hervorgehobenen Differenz anlangt, so folgt aus ihr nicht, was er daraus schließen zu können meint, daß in vorderonomischer Zeit nicht die Überlieferung bestanden habe, am Sinai sei dem Volke auch das Bundes-

buch mitgeteilt worden. Solche verschiedene Traditionen konnten nebeneinander in Israel bestehen, wie z. B. in Ephraim oder überhaupt den nördlicheren Stämmen für den dritten Patriarchen der Name Jakob (in der Quelle E; meine Einleitung, S. 194), aber in Juda und den südlicheren Stämmen überhaupt der Name Israel (in der Quelle J) bevorzugt worden sein kann. Wildeboer folgert dann aus dem erwähnten Bericht von Deut. 5, 30 ff., daß also auch der sogenannte Kultusdekalog (in Exod. 34, 12—26), der nach Wellhausen der echte Sinaidekalog sein soll, nicht sinaitisch sei. Nach Deut. 5 sei am Sinai nur eine sittlich-religiöse Gesetzgebung gegeben worden, und „dies alles werde deutlich, wenn man den Dekalog von Exod. 20 als das sinaitische Gesetz in den Quellen JE stehen lasse“ (bl. 96). Ich meine, daß damit der Erzählungs-differenz von Deut. 5, 30 ff. eine zu absolute Tragweite zugesprochen wird, und urteile meinerseits: trotz der Differenz, die in Exod. 19 bis 24 und Deut. 5 über den Umfang der dem Volke am Sinai — direkt oder indirekt — verkündigten göttlichen Gesetzgebung wahrgenommen wird, besteht doch Einheit darüber, daß wenigstens die zehn Worte am Sinai dem Volke als Grundgesetzgebung proklamiert worden sind.

Ferner verteidigt sich Wildeboer gegen den Vorwurf, daß er, wie Matthies meine, am Dekalog zu sehr herumschabe und Abstriche mache, um ihn für mosaisch erklären zu können. Dem gegenüber betont er energisch: „Ich mache keine Abstriche, um dadurch Anspielungen auf spätere Zustände loszuwerden, sondern weil ich sehe, daß das Sabbatsgebot in Exod. 20 und Deut. 5 verschieden motiviert ist.“ Das ist ja nun auch unbestreitbar, und darum haben auch schon ganz offenbarungsgläubige jüdische Schriftgelehrte nicht herumgekonnt, wie in meiner Einleitung (S. 63, Anm.) aus den Quellen nachgewiesen ist. Während Mose selbst aber nicht die eine Motivierung des Sabbatsgebots durch die andere aufheben konnte, war es im Verlaufe der späteren Erziehung des Jahvevolkes möglich, daß eine verschiedene Motivierung hinzugefügt wurde. Der nächste Satz von Wildeboer „und nun sage ich: die Motivierung muß also jünger sein, als das Gebot“ enthält allerdings einen Sprung und ist nicht absolut sicher. Der nächste Satz hätte nur heißen sollen: die eine von den beiden verschiedenen Motivierungen

des Sabbatsgebots ist also jünger als Mose. Aber wahrscheinlich ist es allerdings, daß die Verschiedenheit der Motivierung des Sabbatsgebots sich daraus erklärt, daß ursprünglich nur die zehn Gebote allein bestanden haben, und deshalb ist auch das wahrscheinlich, womit Wildeboer diesen Teil der Auseinandersetzung abschließt: „Weil nun die meisten Gebote sehr kurz sind, halte ich es im Zusammenhang mit dem schon Angeführten für höchst. wahrscheinlich, daß alle Gebote ursprünglich kurz gewesen sind. Damit fällt aber auch die Hauptsache von dem dahin, was Matthes für eine Herabrückung des Dekalogs in die deuteronomische Periode geltend machen will, wie er deshalb auch selbst ausdrücklich zugibt: der so verkürzte Dekalog hat sehr wenig Anzeichen eines späteren sozialen Zustandes.“

Doch meint Matthes, daß auch der auf die Grundforderungen allein reduzierte und der Motivierungen entkleidete Dekalog doch noch Bestandteile enthalte, die seinen späteren Ursprung beweisen, nämlich 1. das Gebot über den Sabbat, 2. das über die Begierde nach des Nächsten Haus und 3. das über den Bilderdienst. Hierzu ist zum Teil im Anschluß an Wildeboer folgendes zu bemerken.

Dieser beginnt so. „Meiner Ansicht nach gehört das Verbot des Bilderdienstes nicht zum ursprünglichen Dekalog. Es sollte ein erstes Gebot sein, und es ist deutlich eine Erweiterung des zweiten Gebots. Ich urteile so nicht aus dogmatischen Gründen. Es ist bekannt — dies hat die Religionsgeschichte uns doch wohl gelehrt —, daß bildlose Gottesverehrung an sich durchaus nicht etwas Hochstehendes ist. Gerade die Einführung von Bilderdienst ist von verschiedenen Völkern genau ebenso als ein Fortschritt betrachtet worden, wie mancher in unserer Zeit die Verarmung der Religion oftmals einen ‚Fortschritt‘ nennt.“ Diese Ansicht Wildeboers über das Bilderverbot des Dekalogs ist gewiß sehr interessant und zum Teil auch mir sehr sympathisch, aber ganz annehmbar und ganz genügend scheint sie mir nicht zu sein. Daß man bei der Betonung der Zehnzahl der am Sinai verkündeten Worte (Exod. 34, 28; Deut. 4, 13 und 10, 4) wirklich ein erstes Gebot hätte aufstellen wollen, ist sehr wenig glaublich. Überhaupt aber muß ich nach allen erneuten Untersuchungen es für das einzige wahrscheinliche Urteil ansehen, daß das Prinzip der Geistigkeit des Jahve-

kultus zu den Grundanschauungen der legitimen Religion Israels gehört hat, die in der großen Zeit der religiösen Konstituierung dieses Volkes geboren worden sind.

Dies wird erstens allzu ausdrücklich in der legislativen Literatur Israels positiv gesagt, wie z. B. in „Die Stimme seiner Worte hörtest ihr, aber eine Erscheinungsform sahst ihr nicht außer der Stimme“ (Deut. 4, 13), als daß man keine tatsächliche Grundlage dieser Überlieferung voraussetzen sollte. Zweitens meine ich auch alle Aussagen des Alten Testaments, die ein solches altes Prinzip der legitimen Religion unmöglich zu machen scheinen, als nicht zwingend erweisen zu können,¹⁾ und es hat ja auch Professor Sellin kürzlich in „Das israelitische Ephod“ (1906 bei Töpelmann

¹⁾ Die fraglichste Stelle ist ja Exod. 21, 6, wo wir lesen: „und sein Herr (der Herr des hebräischen Knechts mit sieben Dienstjahren, der durch Anpfriemen des Ohres an die Türe als ein immerwährender Knecht charakterisiert werden soll) lasse ihn treten zu Gott (ha-elohim) und er lasse ihn treten zur Türe usw.“ Da meint auch Grüneisen (Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels 1900, S. 179) den Gebrauch von Gottesbildern im altisraelitischen Jahvekultus anerkennen zu müssen. Aber die an jener Stelle gebrauchte Ausdrucksweise wäre auffallend, wenn beide Tätigkeiten in demselben Raume vor sich gehen sollten, wenn an dessen Türe, wie z. B. Baentsch (Handkommentar zu Exod. 1900) auslegt, das Gottesbild gedacht sein soll. Die tatsächlich angewendete Ausdrucksweise legt doch den Gedanken nahe, daß mit elohim an einen anderen Raum, als das Haus des betreffenden Herrn, nämlich an die heilige Stätte des betreffenden Ortes, an ein heiliges Zelt gedacht sei. Ferner kann mit elohim an dieser alten Stelle vielleicht doch der Richter gemeint sein. So wird dieses elohim als „rulers, judges“ (Herrscher, Richter) verstanden bei Brown-Driver-Briggs in ihrem großen Hebrew-English Lexicon, S. 43 a (vgl. Exod. 22, 7 f. 27; 1. Sam. 2, 25; Richt. 5, 8; Ps. 82, 6). Der Richter soll dann das Subjekt sein zu dem zweiten wehiggisch „und er lasse treten“. Auch die LXX hat daran gedacht mit ihrem πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, und auch das Targum Onkelos hat einfach dajjanajja „die Richter“ gesetzt. Auch das entsprechende „phönizische מִשְׁפָּטִים findet sich in der Bedeutung, ‚Magistratspersonen‘ in der Inschrift Ma’sab 2“ (Bloch, Phön. Glossar, S. 12; Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigraphik, S. 215 b: „als Titel“). Daran kann nichts durch die Bemerkung geändert werden, die von Zul. Lippert (Gesch. des Priestertums 2, S. 22) über die Türe als den Ort des Gottesbildes gemacht wird. Die Türe muß nicht überall dieselbe Bedeutung besitzen. Das Anpfriemen an die Türe sodann hat dieselbe symbolische Bedeutung, wenn die Türe zum Heiligtum oder zum Hause des Richters gehörte, wie wenn sie zum Hause des Herrn des betreffenden Knechtes gehörte (gegen Baentsch und Holzinger, Kurzer Handkom. z. St.). — Es ist doch wahr-

in Gießen) in glänzender Weise nachgewiesen, daß das altisraelitische Ephod in Richt. 8, 27 oder 17f. oder 1. Sam. 21, 10 und Hof. 3, 4 kein Gottesbild gewesen sein kann. Er resumiert seinen negativen Gegenbeweis gegen die „Gottesbildhypothese“ mit Recht so, daß für dieselbe kein einziger stringenter Beweis erbracht werden kann, und geht dann zum positiven Beweis mit den Worten über: Wohl aber gibt es eine ganze Reihe von Momenten, die diese Annahme einfach ausschließen: a) Es ist von vornherein bedenklich, in bezug auf eine Reihe unsicherer Stellen eine solche Bedeutung eines Wortes zu statuieren, die sich in sicheren Stellen nie findet — und wie oft handeln besonders die Propheten von Gottesbildern! —, für die vielmehr die Sprache genügend andere Bezeichnungen hat. Vergoldete oder versilberte Gottesbilder heißen sonst einfach *elohê zahab* oder *elohê kèseph* (Exod. 20, 23; 32, 31). Wird ausdrücklich von dem Überziehen des Bildes geredet, so handelt es sich um ein *pèsel* (Jes. 40, 19; 44, 10; Jer. 51, 17). b) Nie wird erzählt, daß vor dem Ephod geopfert, nie vor allem, daß es angebetet worden sei. c) Die Erscheinung, daß dasselbe Wort ein Stück der Priestertracht und das Gottesbild bezeichnete, stände einzigartig da. Man sage freilich, eben der Unterscheidung wegen wäre jenes ein *ephod bad* (von Linnen) genannt worden, aber das Gottesbild sei ein *ephod zahab* (von Gold) oder *ephod kèseph* (von Silber) gewesen. Aber diese letzteren Ausdrücke finden sich niemals, und wenn *ephod* zuerst ein Gottesbild bezeichnet hätte, müßte *ephod bad* logischerweise den Priester bezeichnen. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, habe Wellhausen (Israelitische und jüdische Geschichte, 3. Aufl., S. 95) vorgeschlagen, für das Gottesbild *aphûd* (überzogen) zu lesen und anzunehmen, daß zwischen den beiden Ausdrücken *aphûd* und *ephod* später eine Verwechslung eingetreten

scheinlich, daß Exod. 21, 6 ebenso gemeint ist, wie 22, 7, und da ist auch nach Grüneisen (der Ahnenkultus usw., S. 182), Baentsch und Holzinger an ein „öffentliches Heiligtum“ gedacht. — Übrigens wenn in Exod. 21, 6 Gottesbilder erwähnt wären, so würde sich ein auffallender Gegensatz zwischen dieser gelegentlichen Erwähnung und dem positiven Widerspruch beobachten lassen, den die Gesetzeskorpora des Alten Testaments alle gegen die Gottesbilder erheben. — Betreffs der Bildlosigkeit des legitimen Jahvedienstes stimmt mit mir auch Öttli in seiner Geschichte Israels bis Alex. d. Gr. (1905), S. 129, 337 usw. überein.

sei. Mit Recht hält aber Sellin eine solche Annahme hier um so weniger für berechtigt, da auch das einfache ephod sich tatsächlich als Bezeichnung eines Stückes der Priestertracht findet. Außerdem bleibe es aber höchst prefär, eine Sprache um ein Nomen zu bereichern, welches von einem Verbum hergeleitet wäre, das die Sprache in der betreffenden — älteren — Periode überhaupt nicht besitzt.

d) Der Annahme, daß mit ephod ein Gottesbild bezeichnet worden sei, steht auch der Umstand entgegen, daß dieses ephod am häufigsten mit dem Zeitwort *nasa'* „tragen“ und nur daneben mit *higgisch* „herbeibringen“ verbunden ist (1. Sam. 2, 28 usw.; 14, 28 usw.). Nach 1. Sam. 23, 6 ist es sogar mit einer Hand getragen worden. Ferner zu Gott geht der König (1. Sam. 14, 36 b), das Ephod aber wird zu ihm geholt (23, 9). Außerdem hören wir, abgesehen von diesem in neuerer Zeit konstruierten Ephod-Gottesbild, nie etwas von einem Herumtragen von Jahvebildern in Israel, wie Prozessionen mit Gottesbildern z. B. aus Babylonien gemeldet werden (Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft, Nr. 6, S. 10 usw. in meinem Schriftchen „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel [auch des Neuen Testaments] als beendet erwiesen“ 1905, S. 67). Endlich lesen wir die Worte Jahwes (1. Sam. 2, 28): „Und ich erwählte die Priester, das Ephod vor mir (d. h. in meinem Dienste) zu tragen“, und dieses *liphênê* „vor“ wird durch „vor Israel“ (14, 3) usw. gestützt. Der Ephodträger trägt also nicht den Gott selbst. Mit gutem Grund schließt also Prof. Sellin diesen Teil seiner wichtigen Untersuchung mit den Worten: „Wir sehen, daß wohl etwas mehr als ein Zweifel an der Gottesbild-Hypothese berechtigt ist, obwohl dieselbe nachgerade in Kommentaren und Lehrbüchern schon als selbstverständlich vorgeführt wird.“ — Drittens wann wäre denn auch in der Geistesgeschichte Israels ein Moment gewesen, der für die Entstehung jenes Grundprinzips mehr geeignet gewesen wäre, als die Epoche der theokratischen Konstituierung des „Volkes der Religion“? Ja darf überhaupt später ein solcher Moment angesetzt werden? Man meint ja neuerdings weithin,¹⁾ daß Hosea mit der Verurteilung der Jahvebilder

¹⁾ So auch z. B. wieder Marti in „Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients“ (1906), S. 56.

den Anfang gemacht habe. Aber die Propheten können nicht Ankläger und Richter in einer Person gewesen sein. Hosea kann nicht das Gesetz, daß Jahvebilder verwerflich seien, erst selbst geschaffen und zugleich seine Zeitgenossen wegen des Gebrauchs von Jahvebildern verurteilt haben. Wie dies durch die Logik verboten wird, so auch durch die Thatfachen. Denn Hosea hat gar nicht jenes Gesetz erst selbst geschaffen. Schon Amos hat ausgerufen: „Kommt nach Bethel und werdet zu Rebellen!“ (4, 4 a), und Amos bekam die Mission, gerade zu Bethel seine Drohung gegen die Bamôth erschallen zu lassen (7, 9 f.). Nun gab es aber zur Zeit des Amos Bamôth (Höhen d. h. Nebenheiligtümer) auch in Juda. Wenn Amos nun nicht beauftragt wurde, diese in seiner näheren Heimat Juda zu bekämpfen, so müssen die Bamôth des Nordreiches Israel durch ein besonderes Merkmal den Unwillen der Gottheit erregt haben, und dies war die in Bethel und Dan seit Jerobeam I. eingeführte Verehrung Jahves unter einem Bilde! Außerdem ist auch folgendes Moment noch nicht beachtet worden. Gerade bei Hosea ist die Abschaffung der Sitte, Jahve mit dem Gattungswort *ba'al* (= Herr oder auch Gemahl) zu benennen, ausdrücklich erwähnt (2, 18; bei Luther B. 16), und dabei ist gesagt „Du sollst mich nicht mehr ‚mein *ba'al*‘ heißen“, wie denn überhaupt nicht wenige religionsgeschichtliche Stadien ausdrücklich erwähnt sind (Exod. 6, 2 f. usw.), aber bei der Abschaffung der Jahvebilder wäre bei demselben Hosea nichts dergleichen bemerkt!

Sodann über den Anstoß, den Matthies wegen der Verwendung des Wortes „Haus“ am mosaischen Ursprung des Dekalogs genommen hat, ist mit theilweisem Anschluß an Wildeboer folgendes zu sagen: Daß Nomaden den Ausdruck „Haus“ nicht sollten für „Familie“ gebrauchen können, weiß ich nicht. Dafür möchte ich mit einiger Sicherheit die ursprüngliche Bedeutung von *bana* geltend machen. Nämlich *bana* „bauen“ hatte auch den Sinn „eine Familie errichten“, vgl. *banim* „Kinder“ usw. Wenn Wildeboer von einer Verwandtschaft zwischen *bana* und *bajith* „Haus“ spricht, so nahm man diese nur früher an. *Bajith* hängt vielmehr mit dem Verbum *bûth* oder *bîth* „übernachten“ zusammen. Vielleicht gab es im ursprünglichen Texte den Ausdruck *ôhel* „Zelt“. Im Arabischen

ist auch noch jetzt das Wort für „Familie“. Übrigens nachdem Israel jahrhundertlang in steinernen Häusern gewohnt hatte, wurde der altertümliche Sprachgebrauch wieder begünstigt, denn wir lesen in vielen Psalmen von „Zelt“ im Sinne von „Haus“, z. B. auch wo es sich um Jahves Wohnung handelt, die dazumal schon zum zweiten Male ein steinerner Palast war. Gewiß sind diese Erinnerungen Wildeboers nicht ohne Gewicht gegenüber der neuerdings immer und immer wieder aufgestellten Behauptung, daß der Dekalog wegen des Ausdrucks bajith „Haus“ nicht aus Moses Zeit stammen könne. Ich kann mir auch nicht denken, daß der im Hebräischen so häufige genealogische Begriff bēth āb (Plural bēth abōth) „Vaterhaus“ nicht ursprünglich wäre und dafür jemals der Ausdruck „Vaterzelt“ existiert hätte. Aber die Hauptsache scheint mir folgendes zu sein. Ich habe immer gemeint und so auch z. B. in meinem Artikel „Zur Erklärung und Geschichte des Dekalogs“ (Neue kirchl. Zeitschr. 1900, S. 381) gegenüber Seinede¹⁾ ausgesprochen, daß das am Sinai promulgierte Grundgesetz doch wesentlich für das Israel der Zukunft, also für das ins Verheißungsland wandernde Volk bestimmt war, und deshalb bei ihm auch der Besitz von „Häusern“ vorausgesetzt werden konnte.

Mehr Eindruck, meint Wildeboer ferner, mache der Einwand, den Matthes, wie oben S. 569 erwähnt wurde, dem Sabbatsgebot entlehnt habe. Nämlich Matthes meine, wie z. B. auch Stade voriges Jahr ausgesprochen habe,²⁾ daß Beduinen keine regelmäßige Ruhe nötig hätten. Hier bemerkt Wildeboer selbst mit Recht etwas Ähnliches, wie ich soeben geltend gemacht habe, und stellt die Gegenfragen: Darf oder kann Mose denn in keiner Beziehung im voraus Fürsorge getroffen haben? Hatte er denn sein Volk in die Wüste geführt, um es darin zu lassen? — Doch Wildeboer nimmt auch schon darauf Rücksicht, daß betreffs des Sabbat allerneuestens³⁾ die Behauptung aufgestellt worden ist, daß dieser Ausdruck bis zum babylonischen Exil nur den „Vollmond“ bezeichnet habe, und daß

¹⁾ Ludw. Seinede, Geschichte des Volkes Israel 1, S. 153.

²⁾ B. Stade, Biblische Theologie des N. T., Bd. 1 (1905), S. 177.

³⁾ Von J. Meinhold in „Sabbat und Woche“ (1905) in bejahender Beantwortung einer von G. Zimmern in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (1904), S. 202 Anm. gestellten Frage.

die Feier des Sabbats als des je siebenten Tages erst von dem Propheten Hesekiel eingeführt worden sei. In bezug darauf begnügt sich Wildeboer aber mit folgenden Sätzen: „Wenn nun aber die Feier des siebenten Tages in Israel wirklich so jung ist, wie viele¹⁾ wollen? Nun dann würde daraus folgen, daß in dem ursprünglichen kurzen Gebot mit dem Ausdruck „Sabbat“ der Vollmond gemeint war, und daß später bei der Motivierung des Gebotes das Wort „Sabbat“ mit „siebenter Tag“ umschrieben worden ist. Doch mir ist Meinholds Meinung sehr unwahrscheinlich, und Matthes selbst (vgl. Theol. Tijdschrift 1906, bl. 149) will augenscheinlich auch nicht viel davon wissen.“ An diesen Sätzen Wildeboers kann ich es aber doch nicht genügen lassen.

Denn erstens hat er nicht überlegt, daß doch auch im Deuteronomium eine Motivierung des Sabbatsgebotes vorliegt und daß diese nach seiner Meinung sogar mit der „vóór-Deuteronomische periode overeen“ stimmt (bl. 97). Also ist doch schon deshalb der Sabbat bereits vor dem babylonischen Exil als der je siebente Tag gefeiert worden.²⁾ Zweitens kann ich auch die Gründe nicht für genügend halten, mit denen die neue Behauptung betreffs des Begriffes von schabbath gestützt werden soll. Denn a) wenn das babylonische Wort schapattu oder schabattu,³⁾ wie aus einem von Pinches erst 1903 entdeckten Keilschrifttexte sich ergibt, nur den 15.

¹⁾ Bis jetzt, dem 19/4, weiß ich nur, daß Marti in „Die Religion des Alten Testaments usw.“ (1906), S. 5 u. 72 der Behauptung von Meinhold beigestimmt hat.

²⁾ Wenn man den Dekalog in Deut. 5, 6—18 mit seiner deuteronomisch gefärbten Motivierung des Sabbats nicht mit zur deuteronomischen Gesetzgebung rechnen, sondern für einen späteren Einschub erklären und in Exod. 16 gerade die Teile, die vom Sabbat als dem siebenten Tage sprechen (V. 26 b, 27, 29), als Redaktionszutat ansehen will (Meinhold, S. 6, 8), so muß ich fragen, aus welchen unabhängigen (nicht aus der zu beweisenden Hypothese selbst genommenen) Entscheidungsgründen dies geschieht. Wenn ferner für 2. Kön. 11, um da den Sabbat als Vollmondsfest verstehen zu können, angenommen wird, daß „auch für das Neumondsfest im Tempel dieselbe Wachordnung bestanden haben werde“ (ebenda S. 7 f.), so ist da wieder eine Institution vorausgesetzt, von der die althebräische Überlieferung nichts weiß.

³⁾ „Zeitabschnitt“? Vgl. H. Zimmern gegen Delitzsch in ZDMG. 48, S. 200 u. 458 f.

Monatstag und nicht den 7., 14., 21. und 28. Tag jedes Monats (!) bezeichnet, nun so kann Israel demgegenüber eine Eigenart besessen haben, wie so viele andere (aufgezählt in meiner Schrift „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel“ 1905, S. 26—29) und wie es ja unbestreitbar in seiner siebentägigen Woche (gegenüber der fünftägigen Babylonien's) und in dem durch das ganze Jahr hindurchrollenden Sabbat eine Eigenart besessen hat. b) Aus der mehrmaligen Nebeneinandernennung von Neumond und Sabbat,¹⁾ in der auch Marti S. 5 eine Grundlage der neuen Hypothese sehen zu können meint, kann ich nicht folgern, daß „Sabbat“ den Vollmond bezeichnet habe. Denn es war natürlich, daß die Neumondsfeier den in den Verlauf des Monats fallenden Festzeiten vorausging, und dieses Vorausgehen war gegenüber dem Sabbat am wenigsten auffallend, da dieser doch am wahrscheinlichsten ursprünglich mit den Mondphasen zusammenhing. Dritten's vermag ich nicht die Art begründet zu finden, auf die es zu der angeblichen neuen Sabbatinstitution gekommen sein soll. Nämlich daß der Ausdruck „Sabbat“ auch abgesehen vom Dekalog und Exod. 16 usw. schon zur Zeit des Amos einen Ruhetag bezeichnete, steht in dessen Worten „Wann wird der Sabbat vorübergehen, daß wir Getreide feilbieten können?“ (8, 5) ausdrücklich, und auch nach 2. Kön. 4, 23 stehen am „Sabbat“ Knecht und Arbeitstiere für einen Marsch (zum Propheten Elisa) zur Verfügung. Kann nun diese in der Geschichte und Literatur vorliegende, also beim Volke als bekannt vorauszusetzende Gewohnheit der angeblichen Vollmondsfeier auf einmal vom Propheten Hesekiel geändert worden sein? Man sagt, dieser habe doch auch in bezug auf die Priesterrechtsausübung der Leviangehörigen eine Änderung eingeführt. Ja, diese hat er aber auch ausdrücklich erwähnt und motiviert (44, 9—14)! Überdies auch betreffs des Fürsten ist dies geschehen (45, 7 f.). In bezug auf schabbath hätte er stillschweigend dem Volke — z. B. den sich bei ihm versammelnden Ältesten (8, 1; 14, 1; 20, 1) — eine völlige Änderung der Gewohnheit untergeschoben. Dazu kommt noch folgendes Aller-

¹⁾ 2. Kön. 4, 23; Jes. 1, 13; Am. 8, 5; Hos. 2, 13; Jes. 66, 23; Hes. 45, 17. Umgedreht folgen Sabbat und Neumond in Hes. 46, 1. 3; 1. Chron. 23, 31; 2. Chron. 2, 3; 8, 13; 31, 3. Alle Stellen sind aufgezählt. Zimmern, Meinh. und Marti hatten bloß die vier ersten Stellen gegeben.

wichtigste. Man meint nämlich zu diesem angeblichen Vorgehen des Propheten Hesekiel eine Parallele entdeckt zu haben (Meinhold S. 9; Marti S. 72). In den Büchern der Könige werde das Opfern auf den Höhen „von der deuteronomischen Schule“ als ein Vergehen der Könige gegen den offenkundigen Willen der Gottheit ausgelegt, während doch erst das Deuteronomium diesen Willen kundgetan hat. Da könne man es gut für möglich halten, daß Hesekiel „den Vätern das Vergehen gegen eine erst von ihm so formulierte göttliche Ordnung zum Vorwurf macht“. Aber die beiden da angenommenen Fälle sind nicht gleich. Der deuteronomistische Erzähler in den Königsbüchern, der an einer Anzahl von Königen tadelt, daß sie die Vielheit der Kultstätten geduldet haben, hatte nicht selbst das deuteronomische Gesetz über die Kultusstättenzahl¹⁾ zuerst verkündigt. Er konnte sich also auf das von anderer Seite und schon längere Zeit vorher formulierte Gesetz berufen und danach urteilen. Aber anders läge der Fall, wenn Hesekiel erst selbst den wöchentlichen Sabbat eingeführt und zugleich dessen Verletzung als eine Nichtachtung des Zeichens des Bundes zwischen Jahve und Israel den Vorfahren zur schweren Schuld angerechnet hätte (20, 12 f. 16. 20 f. 24). Auch hat der deuteronomische Geschichtsschreiber nur mit vergangenen Zeiten und Personen es zu tun, aber Hesekiel soll seinen eigenen Zeitgenossen (22, 8. 26; 23, 38) gesagt haben, daß sie wegen Verletzung eines Gesetzes bestraft würden, das ihnen gar nicht vorgelegt gewesen wäre und nur so nebenbei in 46, 1 mit erwähnt würde.

Nein, eine solche bis zur Unmöglichkeit schwierige Voraussetzung kann nicht zu einer Stütze gemacht werden, durch die wieder andere ebenfalls schon an sich überaus schwierige Annahmen befestigt werden sollen, wie die, daß der Dekalog Deut. 5, 6—18 eine „spätere Einschaltung“ sei. Durch die neue Aufstellung betreffs des „Sabbats“ ist also keine Basis für die Meinung geschaffen worden, daß das geschichtliche Bewußtsein Israels ohne Grund von „den zehn Worten“ (Exod. 34, 28; Deut. 4, 13; 10, 4) gesprochen habe, die einst bei der Konstituierung des Jahvevolkes

¹⁾ Über dessen religionsgeschichtlichen Zusammenhang vergleiche man meine Einleitung ins A. T., S. 218 f.

als Grundpfeiler seines religiös-sittlichen Lebens eingesenkt worden waren.¹⁾

Außer diesen drei nunmehr erledigten Einwänden (s. o. S. 569) bringt Matthes zunächst noch folgende vor.

a) Alle Propheten bis auf Jeremia schwiegen über die zehn Gebote. Wildeboer bemerkt demgegenüber nur, daß die Propheten des 8. Jahrhundert erst dann richtig zu verstehen seien, wenn man sie von der Voraussetzung aus sprechen lasse, die Jeremia in 7, 22 f. deutlich zum Ausdruck gebracht habe. Aber so sehr ich gerade dieses in der soeben erschienenen Abhandlung über diesen Jeremiaspruch (Theol. Stud. u. Krit. 1906 S. 327 ff.) betont habe, scheint mir jenem Einwand von Matthes gegenüber vielmehr dies gesagt werden zu müssen: Wenn es auf ausdrückliche Zitierung des Dekalogs ankäme, hätte ihn ja auch Jeremia nicht erwähnt. Es kann aber auf solche ausdrückliche Zitierung der Gottesgesetze nicht ankommen. Es ist genug, daß die Propheten vom ältesten Schriftpropheten an ihres Gottes Gesetz und Satzungen (chuqqim: eigentlich „eingegrabene Gebote“) erwähnen: Am. 2, 4; Hos. 4, 6; 8, 12, wie auch Jesaja durch die Frage „Wer hat dies von eurer Seite gefordert?“ (1, 12 b) andere Forderungen Jahves als bekannt voraussetzt. Auch haben ja die Propheten durch ihre Strafreden tatsächlich eine legislative Grundlage vorausgesetzt, die ihnen und ihren Zeitgenossen ein gemeinsamer Besitz von Direktiven der Gottheit sein mußte. Sonst hätten ihre Bußreden der Basis entbehrt und überhaupt ihre reformatorische Tätigkeit in der Luft gestanden. Wenn sie also ihr Volk wegen Verehrung anderer Götter — wer denkt nicht an des Elia Kampf gegen den Baalskult? — und wegen Bilderdienst, wegen Mord, Ehebruch — wem steht nicht Nathan vor Augen? — usw. zurechtweisen und mit Strafe bedrohten, so haben sie dadurch hinreichend deutlich auf die Forderungen zurückgewiesen, die dem Volke als feststehender Gotteswille bekannt sein mußten.

b) Nach Matthes soll sodann das Verbrechen der Gesetzes-tafeln in Exod. 32, 19 b in Form einer Sage die Erinnerung an

¹⁾ Übrigens auch nach W. Erbt, Die Hebräer. Kanaan im Zeitalter der hebr. Wanderungen usw. (1906), S. 182 „kennt der Dekalog Moses den Sabbattag“.

die Tatsache bewahren, daß der Dekalog von Exod. 20 nicht alt ist. Ja in Exod. 34 folge auf jenes Verbrechen nicht derselbe Dekalog, sondern ein anderer. Dies bedeute natürlich, daß der erstgenannte in der mosaischen Zeit ganz unbekannt gewesen und damals nicht veröffentlicht worden ist. Aber Wildeboer erwidert mit Recht, daß er dies alles nicht so „natürlich“ finde und im Gegenteil es als sehr gewagt ansehen müsse, aus diesen jetzt so verwirrten — ich würde nur sagen: so zusammengesetzten — Kapiteln so weitgehende Schlüsse zu ziehen. Man könne aus dem Bericht, daß auf die neuen Gesetzestafeln die Forderungen von Exod. 34, 12—26 geschrieben wurden, z. B. auch dies herauslesen: die Kultusgesetze (eben in 34, 12—26) sind gegeben worden, weil Israel nach dem sittlich-religiösen Gesetz (20, 2—17) nicht leben wollte. Gewiß fügt Wildeboer mit Recht hinzu, diese seine Deutung des Berichts habe um so mehr Anspruch darauf, die richtige zu sein, weil sie besser zur Gedankenrichtung der Propheten paßt. Zu dieser gewiß sehr beachtenswerten Bemerkung von Wildeboer über Exod. 34, 12—26 möchte ich aber hinzufügen, daß ich über Exod. 34 folgende Anschauung hege. Es scheint mir eine überaus mißliche Annahme zu sein, daß die zweimalige Aussage, nun solle eine zweite Gesetzesniederschrift gefertigt werden (34, 1. 27), keine Folge gehabt haben solle. Diese Folge scheint mir vielmehr in V. 28 b berichtet zu sein, indem das richtige Verständnis der Worte „und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte“ nach meiner Ansicht auf folgende Weise erzielt wird. In diesem Satz sind zwei Aussagen verschmolzen: nämlich 1. „und er (Mose) schrieb die Worte des Bundes“, wie ihm in V. 27 befohlen war, und 2. „und er (Jahve) schrieb auf die Tafel die zehn Worte“, wie in V. 1 b angekündigt war. Die Nähe dieser zwei einander so ähnlichen Aussagen bewirkte, daß sie zusammenfloßen. So erklärt sich auch die Erwähnung der Tafeln, die in V. 27 nicht enthalten war, und die Doppeltheit des Objektes: „die Worte des Bundes“ und „die zehn Worte“, und dieser letztere Ausdruck ist ja sonst auf die Gottesworte bezogen, die bei der ersten Manifestation am Sinai aus dem Feuer heraus erschollen (Deut. 4, 13; 10, 4). Vielleicht war übrigens für das zweite כתב ursprünglich וי' gemeint, und ' steht auch

sonst als Abkürzung von Jahve.¹⁾ Ich sehe in Exod. 34, 12—26 eine Parallele — nicht zu dem Dekalog, sondern — zu dem Bundesbuch 20, 22—23, 33.

c) Dann bringt Matthes den Einwurf, nach der älteren Überlieferung (Num. 10, 35 f.) könnten in der Lade nicht die Gesetzestafeln, sondern müsse darin ein Stein gelegen haben, worin ein Gott Namens Jahve wohnend gedacht worden sei. Matthes fußt da also auf der Erzählung, wonach, wenn die Lade weiter zog, Mose den Ruf hat erschallen lassen „Jahve, steh doch auf, laß deine Feinde vor dir zerstreut werden“! Aber mit Recht entgegnet Wildeboer, die in jenem Bericht liegende Identifizierung beider Größen — und nach meiner Ansicht ist auch sie sogar noch fraglich — brauche noch nicht zu der Annahme zu führen, daß ein Baithlion (wir würden auch „ein Fetisch“ sagen können) in der Lade gelegen habe. Und — fügt Wildeboer hinzu — wenn man auch wirklich diese Annahme machen zu müssen meinen könnte, sollte dann nicht die Vermutung nahe liegen, daß Mose, der Stifter einer neuen Religion für sein Volk, auf einen älteren heiligen Stein den Willen seines Gottes eingegraben habe? Wird es nicht überall in der Religionsgeschichte beobachtet, daß große Religionsstifter soviel wie möglich das Neue an das Alte anknüpfen? Dies ist gewiß aller Beachtung wert, doch muß ich betonen, daß ich Fetischsteine auch für die patriarchalische Stufe der israelitischen Religion nicht anzuerkennen vermag — der Nachweis²⁾ soll nächstens in einer Schrift über den Ursprung der Religion Israels gegeben werden —, und daß für die Annahme, die Lade habe ein Gottesbildnis enthalten, auch nicht ein einziger positiver Anhalt vorhanden ist. Niemand wird ja einen solchen ernstlich in der den Philistäern in den Mund gelegten Äußerung „Gott ist ins Lager (der Israeliten mit der Bundeslade) gekommen“ (1. Sam. 4, 7) finden. Jedenfalls möge er die in demselben Bericht stehende alte Bezeichnung „Jahve der Heerscharen, der auf den Kerüben thront“ (B. 4; 2. Sam. 6, 2) nicht übersehen. Mit Unrecht ist die Theorie, daß ein Jahvebildnis in der Lade gelegen habe, öfters (z. B. bei Benzinger, Hebr. Archäo-

¹⁾ Beispiele findet man in meiner Einleitung ins A. T., S. 75 f.

²⁾ Auch gegenüber Grant Allen, Die Entwicklung des Gottesgedankens (1906), S. 152.

logie § 51) mit dem Ausdruck „Zahvelade“ oder „Gotteslade“, der neben „Bundeslade“ und „Lade des Zeugnisses“ vorkommt, gestützt worden. Aber erstens braucht dieser Ausdruck nichts mit einem Gottesbildnis zu tun zu haben, und zweitens hat er auch nach dem Deuteronomiker tatsächlich nichts damit zu tun. Denn dieser hätte als vorexilischer Autor den angeblichen Inhalt der Lade kennen müssen, und doch hat er die Lade nur zur Aufbewahrung der Gesetzesurkunde bestimmt sein lassen (10, 2. 5).¹⁾ Außerdem erinnere ich nur noch daran, daß auch bei anderen Völkern die wichtigsten Dokumente der Nationalgeschichte in Tempeln aufbewahrt wurden, wie z. B. auch die sibyllinischen Bücher im Capitolium (Dionysius Halic., Arch. 4, 62, zitiert von Friedlieb in seiner Ausgabe der Oracula sibyllina, S. VIII).

d) Nach Matthes soll freilich auch nicht einmal das erste Prinzip des Dekalogs von Mose herkommen. Dieser habe vielmehr den Schlangenkultus vertreten, der noch bis in die spätere Königszeit geblieben sei (Num. 21, 8; 2. Kön. 18, 4). Wildeboer begnügt sich, demgegenüber bloß dies zu bemerken: „Ich würde eine besondere Abhandlung schreiben müssen, um das zu widerlegen, was Matthes hier auf einer halben Seite als unumstößliche Wahrheit niederschreibt. Aber es sei in diesem Zusammenhange nur so viel gesagt: Matthes leitet aus einer dunklen Erzählung wohl etwas sehr viel ab, und von Ruinen bis zu Marti herauf haben die meisten Forscher die Monolatrie (den Eingottes-Kult) auf „Mose zurückgeführt“. Indes möchte ich doch etwas dazu beitragen, jene „dunklen“ Nachrichten von der ehernen Schlange in ein helleres Licht treten zu lassen. Jener Erzählung Num. 21, 6—9 wird man nur dann gerecht, wenn man auch das gelten läßt, was sie über den Anlaß zur Aufrichtung einer ehernen Schlange enthält. Da dies jeder tun muß, der noch den Namen eines Geschichtsforschers

¹⁾ Sehr treffend bemerkt Kittel im Handkommentar zu 1. Kön. 8, 9 (1900): „Wenn die Lade überhaupt in den Salomonischen Tempel einzog, woran doch wohl kaum zu zweifeln ist, so kann sie wenigstens damals weder ein Gottesbild noch einen Fetisch enthalten haben. Denn nach allem, was wir wissen, zeichnet der Salomonische Tempel sich durch die Bildlosigkeit seines Gottesdienstes aus. Dasselbe wird auch für die Zeit des Aufenthalts der Lade in Silo sich behaupten lassen. Schon die Person Samuels bürgt dafür usw.“

verdienen will, so ergibt sich daraus, daß Mose nicht vorher ein Schlangenbildnis und überhaupt ein solches nicht zu Kultuszwecken besaß. Vielmehr hat er ein Symbol verheerender Schlangen nur zur Lenkung des vertrauensvollen — und so in religiöser Psychologie wirksamen — Aufblickes zum erbarmungsvollen himmlischen Helfer hergestellt. Weist ferner der Rechuschtan in 2. Kön. 18, 4 auf eine positive Beziehung der älteren Religion Israels zu Schlangenkult hin? Nach dem Bericht war jenes „Erzding“ eine alte Reliquie von Moses Zeit her, das aber keinen offiziellen Kultus genoß, geschweige denn daß das ihm vom Volke dargebrachte Räucheropfer zur prophetischen Religion gehört hätte. Der Erzähler meint nicht einmal, daß Hiskia bis zur Zeit der Abschaffung dieses Kultus sich selbst an demselben beteiligt habe (gegen Stade, Gesch. Israels 1, S. 466). Denn die israelitische Geschichtsschreibung hat oftmals offen den Götzendienst israelitischer Könige und überhaupt ihre Fehler (vgl. z. B. auch 2. Kön. 20, 15 f.) erwähnt und kann also nicht verdächtigt werden, Hiskias Beteiligung am Schlangenkult vertuscht zu haben.

Endlich hat aber die neueste Diskussion über den mosaischen Ursprung des Dekalogs sich auf ein noch weiteres Terrain ausgedehnt. Sie hat auch noch einige allgemeinere Fragen berührt, und diese betreffen die folgenden Gegenstände.

a) Die religiöse Einheit des mosaischen Israel und damit die Wahrscheinlichkeit einer fundamentalen Volkskonstitution, wie der Dekalog sie darstellt, würde natürlich auch dann in Frage gestellt sein, wenn Israel zu Moses Zeit gar keine nationale Einheit besessen hätte. Nach Matthes ist von solcher Einheit damals nicht die Rede gewesen. Aber Wildeboer glaubt mit Kittel (in dessen „Geschichte der Hebräer“), daß in den vorderonomischen Teilen des Buches Josua eine sicher gute Überlieferung vorliegt. Er betont gegen Stade auch, daß die israelitische Überlieferung „nicht mit Unrecht die Geschichten der Genesis vor die mosaische Periode gesetzt hat“. Dies ist etwas Ähnliches, wie der Satz, der in meinem Schriftchen „Positive Glaubwürdigkeits Spuren des Alten Testaments“ (1903) in helles Licht gesetzt worden ist, daß die Unterscheidung einer vormosaischen Periode einen Kardinalpunkt für die Würdigung des Sicherheitsgrades der geschichtlichen Erinnerung Altisraels bildet.

Infolgedessen brauche ich darauf hier nicht einzugehen und warte ruhig es ab, ob es gelingen kann, die Grundlagen zu erschüttern, die dort nachgewiesen worden sind.

b) Eine Schwierigkeit für den mosaischen Ursprung des Dekalogs könnte ferner auch dann erwachsen, wenn nachgewiesen werden könnte, daß das Israel der Zeit Moses noch eine andere Sprache besessen habe. Diese Schwierigkeit würde freilich auf jeden Fall nur eine relative sein. Denn das alte Grundgesetz könnte mit dem eventuellen Wechsel der Volkssprache ebenfalls seine sprachliche Form geändert haben, wie ein solcher Übergang ja in bezug auf die Schrift sicher eingetreten ist, wenn ich es auch nicht für ausgemacht ansehen kann, daß der Dekalog ursprünglich in Keilschrift fixiert worden ist. Denn erstens, daß die Keilschrift einstmals in Kanaan die einzige Schriftart gewesen sei, meine ich deshalb noch einigermaßen bezweifeln zu müssen, weil zu der Zeit, wo die Keilschrift¹⁾ und dabei auch die babylonische Sprache gebraucht worden ist, doch daneben auch noch die kanaanitische (hebräischartige) Sprache lebendig war. Dies ersieht man ja daraus, daß kanaanitische Glossen und auch eine formelle Einwirkung des kanaanitischen Idiom auf das babylonische der in Kanaan angefertigten Niederschriften beobachtet werden. Denn die Amarnabriefe zeigen z. B. in Brief 198, Zeile 28 hinter elippi²⁾ nach einem senkrechten Striche noch anaja, was an das hebr. onij oder mit Zusammensprechung onī erinnert, und in den zuletzt zu Tell-Ta'annek ausgegrabenen Keilschrifttexten steht arzi, das Fr. Frozny, der treffliche Bearbeiter dieser Texte, mit dem hebr. erez zusammenstellt, was also gebraucht worden ist, obgleich es „für Jeder ein einheimisch babylonisches Wort erinu gibt“ (vgl. weiter in „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel“, S. 33). Zweitens ist der Gebrauch von Keilschrift, der in Kanaan nunmehr vielfach konstatiert ist, noch nicht bei den Hebräern und zumal bei den um den Sinai herum wohnenden Hebräern erwiesen, wenn auch die in Kanaan auf Krughenkeln, Scherben und Steinsäulen

¹⁾ Z. B. in den von Sellin bei seinen höchst verdienstlichen Ausgrabungen zu Tell Ta'annek gefundenen zwölf Schriftstücken. Vgl. jetzt in „Eine Nachlese usw.“ Denkschriften der Wiener Akademie, Bd. LIII, III (1905), S. 34 f.

²⁾ So mit anlautendem e nach R. Fr. Harper, The Hammurabi-Code (1904), p. 151: elippi „boat“.

gefundenen einzelnen Buchstaben von phönizisch = alt-hebräischer Schrift bis jetzt nie weiter als etwa bis zum Jahre 1000 v. Chr. zurückführen (Sellin a. a. O., S. 35). Matthes und Wildeboer verhandelten aber nur über die ursprüngliche Sprache des Dekalogs, und Matthes will eine große Schwierigkeit für dessen mosaischen Ursprung finden, wenn seine Ursprache nicht die kanaanäische oder hebräische gewesen wäre. Indes darüber hat schon Wildeboer ganz richtig bemerkt: Ist das wirklich für oder gegen den mosaischen Ursprung des Dekalogs entscheidend? Kann dieser nicht in einem anderen Dialekt geschrieben worden und dann im Fortgang der Geschichte sprachlich hebraisiert worden sein, wie einzelne von den zehn Prinzipien später unwiderlegbar (s. o. S. 567) mit verschiedenen Motivierungen versehen worden sind? Dagegen übrigens, daß „die Hebräer in der Zeit zwischen Abraham bis Josua einen rein arabischen Dialekt gesprochen haben“ (F. Hommel, Die altisraelitische Überlieferung, S. IX usw. und auch in späteren Büchern), meine ich in der Schrift „Semitisch und Hebräisch“ (1901), S. 78—95 einen bündigen Beweis geführt zu haben. Dort ist auch die jetzt gewöhnliche und von Wildeboer (bl. 102) wiederholte Meinung, daß Arabien der Ausgangspunkt der Semiten gewesen sei, diskutiert worden, wozu hier nur dies gefügt werden soll: Im Arabischen heißt der Vogel Strauß, ein gerade in Arabien eigenständiges Tier, na'am, im Hebräischen aber ja'ana. Umgedreht haben alle Semiten dasselbe Wort für Vär: arab.: dubb(un), hebr.: das daraus zerdrückte dōb, aram.: das ebenso entstandene debbā. Im Ursitze der Semiten waren also die Vären heimisch, und das sind sie in Arabien nicht. Das Weitere findet man in den Schlußbetrachtungen von „Semitisch und Hebräisch“, S. 124 f.

So meine ich durch die vorstehenden Darlegungen hinreichend gezeigt zu haben, daß auch die neuesten Verhandlungen über die Herkunft des Dekalogs nicht das geschichtliche Bewußtsein Israels entwurzeln konnten, wonach in jenen zehn Grundprinzipien der Dankesanspruch der erlösenden Gottesmacht und das Dankesgelübde eines aus Not und Tod geretteten Volkes zusammentönt.

Dr. D. Ed. König.

Der Tugendbegriff im Kural des Tiruvalluver, verglichen mit dem Weisheitsbegriff in den Salomonischen Sprüchen.

Der tamulische Dichter Tiruvalluver, im südindischen Madurareiche wahrscheinlich in den ersten Jahrhunderten unserer christlichen Zeitrechnung lebend, jedenfalls nicht später als 800 n. Chr., gehörte seinem Stande nach einer niedrigen Kaste an, seiner religiösen Richtung nach wohl den Djainas, jener zum Monotheismus neigenden Abzweigung der Buddhisten Indiens. Vgl. Stofsch, Das Heidentum als religiöses Problem. Gütersloh 1903, S. 112 f. Ungeachtet dieser beiden Hinderungen für ein allgemeines Ansehen des Dichters bedienen sich heute die rechtgläubigen Brahmanen, Sivaiten und andere Richtungen des Hinduismus der Sprüche aus dem Lehrgedicht (Kural) des Tiruvalluver als eines gemeinsamen Geistesbesitzes. Jeder Gebildete im Tamulenlande weiß vom „Kural“ und kennt die vornehmsten Sinnsprüche. Das außerordentlich geistvolle Werk ist viel kommentiert worden und die Hindu-gelehrten haben allen ihren Scharffinn an seine Erklärung gewendet. Ich benützte zu meinem Studium ein in Madras 1885 erschienenenes in dem abgeklärtesten Tamul geschriebenes Kommentarwerk, welches die früheren Erklärungen sichtet und ein abschließendes Urteil zu gewinnen sucht. Für Europäer hat D. Graul das berühmte Werk zugänglich gemacht im IV. Bande seiner Bibliotheca Tamulica: Kural of Tiruvalluver. High-Tamil Text with trans-

lation into common Tamil and latin, notes and glossary. Leipzig, Brockhaus und Tranquebar. Mission Press 1865. Schon 1856 hatte er im 3. Teil der Bibliotheca Tamulica (Leipzig, Dörffling und Franke) den ganzen Kural in deutsche Prosa übersetzt und erklärt dem wissenschaftlichen Publikum dargeboten. Der Indolog Weber in Berlin zeigte das Werk mit folgenden Worten an: „Es finden sich hier ungemein schöne Aussprüche, die sich nicht nur dem Besten, was andere Literaturen bieten, zur Seite stellen, sondern sogar in solcher Zahl und Prägnanz wirklich kaum irgendwo sonst gefunden werden.“ — Das Lehrgedicht zerfällt in drei Hauptteile, deren tamulische Termini sich etwa mit Tugendlehre, Güterlehre und Sinnlichkeitslehre (Liebeslehre) wiedergeben lassen. Es wird also der ganze Umfang der gesamten individuellen und sozialen Moral behandelt in einzelnen Kapiteln, deren jedes zehn einzelne Sinnsprüche enthält. Jeder Sinnspruch ist ein in sich geschlossener Gedanke. Je zehn Sprüche eines Kapitels aber haben ihren Zusammenhang darin, daß sie ein Gedankenbild von verschiedenen Seiten beleuchten. Darum trägt jedes Kapitel eine besondere Überschrift, etwa im ersten Hauptteil: „Ruhm“, „Huld“, „Zornlosigkeit“; im zweiten Hauptteil: „Hartes Szepter“, „Kundschaft“, „Geistesstärke“, „Minister“, „Beredsamkeit“, „Reinheit des Handelns“, „Finanzen“, „Freundschaft“, „Pöbelhafte Gesinnung“; im dritten Teil: „Vermählungsfreude“, „Preis der Anmut“, „Einsamen Schmerzes Größe“, „Monolog des Herzens“, „Raffiniertes Schmollen“, „Schmollende Freude“. Schon die Kapitelüberschriften, nicht weniger als 133, veranschaulichen den Reichtum des Inhalts.

Der Kural darf als klassischer, zu poetischer und philosophischer Höhe erhobener Ausdruck des religiös-sittlichen Denkens eines besonders begabten und eigenartigen heidnischen Volkes betrachtet werden. Sollte die vergleichende Religionswissenschaft dieses religionsgeschichtlich wertvolle Dokument außer acht lassen dürfen? Es würde ihr sicher zur Förderung und Befruchtung gereichen, wenn sie, anstatt mit vagen Abstraktionen sich zu beschäftigen, sich der mühsamen Arbeit unterzöge, einander entsprechende Dokumente verschiedener Religionen miteinander in Parallele zu stellen und im einzelnen auf Ähnlichkeit und Verschiedenheit der inneren An-

Schauung zu untersuchen. Es würde von großem Interesse sein, grundlegende Begriffe der Offenbarungsreligion mit den parallelen Begriffen in anderen Religionen zu vergleichen.

Wenn ich es daher unternehme, einen Vergleich anzustellen zwischen dem Tugendbegriffe im Kural des Tiruvalluvar und dem Weisheitsbegriff in den Sprüchen, die unter Salomos Namen im Kanon stehen, so bemerke ich einleitend, daß es auch abgesehen von den in Rede stehenden Begriffen eine Reihe von Beobachtungen gibt, die zu einem Vergleich zwischen dem Kural und den Proverbien auffordern, zweien Geistesprodukten, welche durch Zeit und Raum ebenso weit voneinander geschieden sind als durch die Sinnesweise der Völker, unter denen sie entstanden. Hier wie dort finden wir das Bestreben, das sittliche Bewußtsein auf prinzipieller Grundlage zu entfalten und das Sonderempfinden des eigenen Volkes an dem sittlichen Gemeinbewußtsein zu nähren. Das Humane beeinflusst das Nationale. Und doch sind die Proverbien ebenso echt israelitisch, wie die Sprüche des Kural echt tamulisch. In beiden Fällen haben wir wesensechte Kinder des entsprechenden Volksgeistes vor uns. Beide Werke sind nicht zufällige Hervorbringungen isolierter, wenn auch mächtiger Geister. Wie man immer über die Entstehung der Proverbien denken mag, sie sind nicht Produkte eines einsamen Geistes oder einsamer Geister, sondern sind im Fluß der Dinge, im lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit des Volkslebens, in ausgebreiteter Lebenserfahrung entstanden. Erscheint der Kural den Proverbien gegenüber als ein Kunstprodukt, als das nach Form und Inhalt streng meditierte und durchgebildete Geisteswerk eines einzelnen Mannes von hoher, unter seinen Volksgenossen einzigartiger Begabung, so ist doch deutlich erkennbar, daß lediglich die Erfahrung des tamulischen Volkslebens, das Lauschen auf die feinsten und intimsten Neigungen und Äußerungen des Volksgeistes die Grundlage für die Abstraktionen Tiruvalluvars bildet. Zeigt das Salomonische Spruchbuch eine gewisse Zufälligkeit in der Anlage und Anordnung des Stoffes, so sind auch im Kural die Gedanken nicht im eigentlichen Sinne systematisch geordnet. Kapitel reiht sich an Kapitel, wie Perlen an einer Kette. Die Kommentatoren wissen zwar überall von einem Gedankenfortschritt zu reden, aber sie vermögen fast nirgends mehr zu erweisen,

als eine Art Ideenassoziation, die den Zusammenhang gestaltet. Man darf auch von den Kontexten in den Proverbien sagen, daß sie, obwohl des organischen Fortschritts der Gedanken entbehrend, doch eine erkennbare innere Verbindung der Gedanken zeigen. Was die Form anlangt, so erinnern die Zweizeiler des Kural ebenso an den Parallelismus der Proverbien, wie die ängstliche Einkleidung vieler Sprüche an das geheimnisvolle Halbdunkel der Kuralverse.

Ich verfolge die Parallele nicht weiter. Es handelt sich uns nur um den Tugendbegriff im Kural im Gegensatz gegen die Chofma der Sprüche.

Das hochtamulische Wort für Tugend heißt aram. Es entspricht etymologisch dem griechischen ἀρετή. aram ist das, was sich eignet, was im Verhältnis zu anderem sich als passend und einfügbar oder als überlegen erweist. Es ist ein Komparativbegriff. Von vornherein haftet ihm die Beziehung auf Ehre und Superiorität ebenso an wie eine utilitaristische Färbung. Anders verhält es sich mit dem Begriff Chofma. חסם heißt feststellen, festmachen, Bestand geben. Chofma in subjektiver Bedeutung — der subjektive Gebrauch ist wohl älter als der objektive — heißt also das, was den Bestand eines Menschen bildet, sei es in einer bestimmten Beziehung, sei es im allgemeinen. Es heißt Tüchtigkeit im besondern und im allgemeinen. Aber diese Tüchtigkeit ist nicht erworben, sondern geschenkt. Sie ist das Statut einer höheren, der schöpferischen Macht. So hat Chofma nach seiner Etymologie religiöse Färbung.

Tiruvalluver läßt uns über seine Anschauung vom Wesen der Tugend nicht im Unklaren. Was er Kap. IV zur Empfehlung der Tugend im allgemeinen sagt, entspricht durchaus der eben entwickelten wurzelhaften Bedeutung von aram. Die beiden ersten Verse lauten völlig utilitaristisch. „Sie schafft Ruhm; sie schafft Glück; welches Gut ist für den Lebendigen größer, denn die Tugend?“ — „Es gibt keinen größeren Nutzen als die Tugend und keinen größeren Schaden, als sie zu übersehen.“ Im 3. Vers wird ihre Stetigkeit empfohlen: „wie es geht und wo's nur geht, — die Tugend nie erschlaffend üb in jedem Sinn“. Im 4. hören wir ihre Innerlichkeit rühmen: „Im Geiste fleckenlos sein ist Tugend; alles andere hat die Natur leeren Geräusches.“ Ihre Erscheinungsform wird V. 5 negativ geschildert. Sie erscheint als

Freiheit von Neid, Lust, Zorn und böser Rede: „Vier zu meiden hat der Tugendssame: Gier, Zorn, Neid und bittres Wort dazu.“ Ihre Dringlichkeit wird B. 6. betont: „In der Pflege der Tugend sage nicht: morgen wollen wir weise sein; beim Scheiden ist sie das nie scheidende Geleit.“ B. 7 zeigt Tugend und Laster als präexistente. Daß der Eine in der Sänfte getragen wird und der Andere sie trägt, ist wie ein Schauspiel der Tugend und des Lasters. „Sieh den Sänfeträger und Getragenen! wie liegt da der Tugend Weg so klar.“ Nach B. 8 schließt der dringliche Verfolg der Tugend neue Geburten, einen weiteren Verfolg der Seelenwanderung aus. „Wenn du keinen Tag verlierend, recht tust, schließt ein Grenzstein deines Lebens Grenze.“ B. 9, schildert die süße Frucht der Tugend: „Von der Tugend stammt nur Freude; was wo anders herkommt, rühmt sich Leides.“ Am wichtigsten ist der Schlußvers, B. 10 des Kapitels. Nach ihm haben Tugend und Laster ihr Wesen und ihre Bestimmung nur in sich selbst: „Was man tun muß, ist Tugend; was man lassen muß, ist Laster.“

Der Gegensatz gegen den Weisheitsbegriff der Sprüche tritt klar hervor. Nach der dort herrschenden Anschauung wäre eine menschlich autonome Weisheit das Widerspiel der wahren Weisheit. Die menschliche Weisheit ist das Spiegelbild, der Ausfluß, die Schöpfung der göttlichen Weisheit. Prov. 8, 22f. erscheint die Weisheit als eine für Gott gegenständliche Macht, als eine Personifikation jener göttlichen Teleologie, die das anfängliche und dann forthin wirkende Gesetz der Welterschöpfung bildet.

Auch Tiruvalluver personifiziert an einigen Stellen die Tugend. XIII B. 3 lesen wir: „Hält jemand seinen Zorn weise im Zaun, zu dem erschaut die Tugend den Zugang und schleicht auf seinen Weg.“ Das ist kaum mehr als poetische Einkleidung. Anders verhält es sich XV, 1. „Ein fremdes Weib zu begehren, wird nirgends auf Erden dem möglich sein, der die „Tugend“ und das „Wesen“ gesehen hat. Man kann entweder „Tugend“ und „Wesen“ als korrelierte Begriffe nehmen, oder man mag übersetzen „der Tugend Wesen“ oder „die Tugend als Wesen“ oder als Wirklichkeit: jedenfalls erscheint hier die Tugend als reale Macht, höher geartet als ihre subjektive Verwirklichung. XIX, 9 faßt der Dichter die Tugend als ein die irdische Welt überschwebendes

Idealbild: „Vermag die Erde, die Tugend anschauend, die Last dessen zu tragen, der, einen Rücken schauend, verleumdet?“ Ja einmal (XXI, 4) blickt der Dichter auf die Tugend als richtende Gottheit: „An des andern Böses sollst du nicht denken, auch wenn du dich vergägest; der daran denkt, an des Böses denkt die Tugend“. Der Kommentator erklärt ausdrücklich: Aran kathavul, der Tugend Gottheit.

Liegt in diesen Stellen eine gewisse Parallele zu der Darstellung der Weisheit als persönlicher Macht in den Proverbien vor, so ist es doch nur die richterliche Macht der Tugend, die der Dichter personifiziert. Diese richterliche Macht erscheint lediglich als ein Projektivbild des Gewissens. Über eine vage und schattenhafte Anschauung erhebt sich der Dichter um deswillen nicht, weil auch seine Gottesanschauung nur schattenhaft und zerflossen ist. Zwar grüßt er im ersten Kapitel die Gottheit, das A aller Dinge. Aber gerade diese Eingangsverse sind wenig plastisch in der Darstellung. Wir stehen einer weichenlosen Abstraktion gegenüber, die der Dichter trotz erkennbarer Mühe nicht mit Licht und Farbe zu umkleiden vermochte. Nirgends wirkt der Gottesgedanke weiterhin auf die moralischen Reflexionen des Dichters. Denn da wo Graul übersetzt hat (85. 7): „Die die Kunst des schwarzen Haders treiben, werden nie schauen „die Schönheit höchsten Wesens“, lesen wir nur: „wahrhafte Wirklichkeit“, mej porul, ein pantheistisches abstractum.

Wie anders in den Proverbien. Hier durchhaucht der Gottesgedanke alle Anschauungen. Es ist nicht ein mühsam der Reflexion abgerungenes Gedankenbild, sondern eine aus der Fülle der Gotteserfahrung quellende zentrale Idee, daß der die irdischen Dinge beherrschenden, belebenden und weihenden, die Gewissen durch Wort und Geist (prov. 1, 23) durchwaltenden Weisheit eine himmlische Weisheit schöpferisch und ursächlich entspreche. Sie ist göttlich, weil sie autoritativ ist. Sie ist himmlisch, weil sie das Irdische überwaltet. Farbe und Energie, Wesenhaftigkeit und Keimkräftigkeit kennzeichnen sie. Sie erscheint in der Fülle lebendiger Motive, weil das Gottesbewußtsein des israelitischen Geistes ein lebendiges ist gegenüber dem blassen und fahlen Gottesbilde des tamilischen Dichters, dem unter dem matten Dämmerchein seiner Gottesanschauung nur ein schwankender Schatten der Tugend entstehen konnte.

Mit der Unfähigkeit des indischen Denkers, seinen Tugendbegriff in ein lebendiges Verhältnis zu einer göttlichen Macht zu setzen, hängt es zusammen, daß er mit dem Tugendbegriff durchaus nicht das ganze Bereich der Sittlichkeit zu umspannen vermag. Das Machtgebiet der Tugend ist sonderlich das häusliche Leben. Liebe und Tugend nennt der Dichter die Frucht des Ehestandes (V, 5): „Kenne Lieb' als der Familie Boden, nenne Tugend der Familie Frucht.“ Die am allgemeinsten anerkannte Form der Tugend ist ihm der Ehestand (V, 9). Überhaupt wirkt sie Gemeinschaft bildend. „Aus dem Innern heraus freundlich zu reden ist nur der Tugend möglich“ (X, 3). „Gütige Gedanken und süße Reden gereichen den Lastern zur Abnahme, der Tugend zum Wachstum“ (X, 6). Tugend ist der Hort des Ehestandes. „Wem wirklich die Tugend eigen, begehrt nicht die Weiblichkeit, die einem andern eigen“ (XV, 7). „Vollkommne Männlichkeit, die nicht nach eines andern Weibe blickt, ist Tugend und ewige Zier“ (XV, 8). So wird die Tugend wesentlich mit der häuslichen Sittlichkeit identifiziert. Das ist bezeichnend für den häuslichen Sinn des Tamulen, enthält auch den richtigen Gedanken, daß das Haus die Pflanzstätte der Sittlichkeit ist. Aber es ist doch bemerkenswert, daß bei der Darstellung der tiefsten und edelsten Regungen der Seele die Tugend nicht als Quelle und Grund genannt wird. Liebe (8), Dankbarkeit (11) fallen nicht unter den Tugendbegriff, sondern sind ihres eignen Wesens. Die Liebe ist Gehilfin der Tugend (VII, 6): „Magd der Tugend (aram) ist die Liebe; sagt sie nicht der Leidenschaft (maram) auch Hilfe zu?“ Auch untersteht die Liebe dem Gericht der Tugend (VII, 7): „Brut, die knochenlos ist, brennt die Sonne; Mut, der lieblos ist, die Tugend.“ Die „Billigkeit“ scheint nur unter den Begriff der Zweckmäßigkeit (nanmā) zu fallen. Namentlich ist es die Wahrhaftigkeit, die höheren Wesens scheint, als die Tugend. Der Dichter sagt sogar (XXX, 7): „Lügenlosigkeit erlaubt das Tun andrer Tugend zu unterlassen.“ „Lügenlosigkeit“ und „Tunlosigkeit“ werden emphatisch wiederholt. Nach den Kommentatoren bedeutet das die Unablässigkeit beider. „Innere Reinheit“ (8), „das einzige Licht“ (9), „den höchsten Ertrag aller Erkenntnis“ nennt der Dichter die Wahrhaftigkeit.

Bei der Darstellung des politischen und sozialen Lebens, welche den 2. Hauptteil des Kural bildet, verschwindet der Begriff der Tugend fast völlig. Seine Anwendung ist nur eine gelegentliche und untergeordnete. Wenn der König sich einen Diener wählt, soll er auf viererlei sehen: Tugend, das Gute (die Zweckmäßigkeit), die Freundlichkeit (inпам), die Furcht vor dem Tode. Die Tugend erscheint neben anderen Erfordernissen eines königlichen Beamten durchaus nicht in überragender Bedeutung. Von der Würde des Menschen im Gegensatz gegen andere Lebewesen redet der Dichter in Kap. CII unter dem Namen der „Scham“ (nanjam), sehr charakteristisch für das tamilische Denken. Nicht die Tugend, sondern die Scham ist's, die den Menschen zum Menschen macht. In diesem Zusammenhang steht der berühmte Vers (3), den Graul übersetzt hat: „Leben sucht Verleiblichung; der Tugend Streben geht auf Hüllung in die Scham.“ Aber der Dichter gebraucht nicht aram, das Wort für Tugend, sondern salpu, welches geistige Würde und sittlichen Ernst, Vollkommenheitsstreben im geistigen und sittlichen Sinne bedeutet. Mit scheint der Dichter zu meinen: Was die Leiblichkeit für das Leben ist, eine notwendige Darstellungsform, das ist für das Streben des Geistes die Scham oder Zucht (σωφροσύνη). Die Kommentare sind gerade in Beziehung auf diesen tiefsinnigen Vers zurückhaltend.

Andere Motive treten sogar im ersten Teil des Kural, der doch die Überschrift arattupal, Tugendlehre, trägt, neben das Tugendmotiv. So das Zweckmäßigkeitsmotiv. XV, 10 heißt es: „Selbst wer die Tugend sich nicht zum Ziel setzt, wird gut tun, kein fremdes Weib zu begehren.“ Das gut tun ist im Sinne der Zweckmäßigkeit gemeint. Und XIX, 1 lesen wir: „Kennt jemand nicht einmal die Tugend und tut solches was sie nicht ist, so ist es doch gut, d. h. zweckmäßig, Abwesende nicht herunterzureißen.“ Ja die Tugend erscheint sogar als ein der Sittlichkeit gegenüber untergeordneter Begriff. XIX, 2 heißt es: „Einen Abwesenden zu verderben und ihn dann mit lügnerischem Munde anzulächeln, ist sittlich verwerflicher, als die Tugend verderben und ihr Gegenständliches tun.“ Freilich heißt es dann im nächsten Verse (3): „Den Ruhm der Tugend bringt eher der Tod, als ein Leben, da man den Nächsten verleumdete.“ Hier erscheint die Tugend als der Ertrag sittlichen Verhaltens.

Das Motiv der Tugend verschwindet hier und da in dem Motiv der Ehre. Das tritt besonders in Kap. 23 und 24 hervor. XXIV, 3 heißt es: „Nur die Ehre ist unsterblich.“ Und B. 4: „Reicht dein Ruhm bis an die Enden der Erde, hat die Götterwelt keinen Ruhm für die Weisen.“ Also der Ruhm des Himmels ist gering gegen den Ruhm der Erde. Natürlich meint der Dichter die sittliche Ehre. Aber der Tugendbegriff wird durch diesen Ehrbegriff in bedenklicher Weise veräußerlicht und verweltlicht.

Auch die Buße erscheint als ein treibendes und gestaltendes Motiv sittlichen Lebens und zwar in Verbindung mit wohlwollender Gesinnung. Dieser innere Zusammenhang ist in dem Verse ausgesprochen (XXVII, 1): „Den eigenen Schmerz zu leiden und anderen Lebewesen keinen Schmerz zu bereiten, das ist der Buße Art.“ —

Es erhellt aus dem Gesagten, daß dem Reichtum von ethischen Anschauungen, über den der Dichter verfügt, das zentrale Prinzip fehlt. Der Tugendbegriff erweist sich als zu wesenlos, als daß er auch nur formal alle Beziehungen des inneren und äußeren Lebens zu umfassen vermöchte. Er ist nicht abstrakt genug, um als reine Form alle Anschauungen zu umgrenzen; er ist nicht konkret und voll genug, um die triebkräftige Wurzel für alle sittlichen Fragen zu bilden. So treten ohne versuchte Vermittlung andere Begriffe neben den Tugendbegriff, welche durch die von dem Dichter im Übermaß angewandte Methode der Übertreibung selbstmächtig dem vor ihnen erblassenden Tugendbegriff gegenüberstehen.

Vergleichen wir nach dieser Beziehung den Tugendbegriff Tiruvalluvers mit dem Chokmabegriff der Proverbien, so ist es fraglos, daß letzterer Begriff die dort entfaltete Lebensanschauung im ganzen und im einzelnen völlig beherrscht. Er beherrscht das häusliche Leben ebenso wie das öffentliche, die Fragen der Innerlichkeit, soweit diese aufgeworfen werden, ebenso wie die Fragen der Politik, Handel und Wandel ebenso, wie Wissenschaft und Erkenntnis. Während im Kural die Erkenntnisarbeit von der Tugend völlig unabhängige Wege geht, erscheint in den Sprüchen die Erkenntnis als Korrelat der Weisheit. Die sittlichen Begriffe, deren sich die Proverbien bedienen, stehen sämtlich in organischer Beziehung und lebendiger Abhängigkeit zu dem Begriffe der Weisheit.

Wie ein Gespenst erscheint im Rural das Schicksal, unverstanden und unverständlich, ein Bann ohne Lösung. In den Händen dieser Sphinx liegt das endliche Geschick der Menschen. Trotz aller Mühe vermochte der Dichter nicht zu sagen, in welcher Beziehung das sittliche Leben zu den Entscheidungen des Geschickes steht. Der gleichen unlösbare Rätsel enthalten die Proverbien nicht. Die Weisheit heut ihren Liebhabern das Leben. Ist es nun auch nicht leicht zu sagen, ob damit lediglich ein zeitliches oder ein ewiges Gut gemeint sei, so ist doch dies klar, daß das Maß des Gehorsams gegen die Weisheit auch das Maß des Lebens ist und daß je tiefer die Weisheit ergriffen wird, man um so tiefer das Leben ergreift. —

Die Tugendlehre des Rural hat esoterischen Charakter. Tiruvalluwer denkt für die Denkenden und dichtet für die geistige Elite seines Volks. Seine scharf geschliffenen Sätze, seine gekünstelten Abstraktionen sind nicht volkstümlich. Es ist etwas von dem Geist des *odi profanum vulgus* in seiner Glorifizierung der Tugend, ein Hochsinn, der das Niedere und Geringe ausschließt. Es liegt nichts Verbendes in seiner Anschauung. Trotzdem sind recht viele Ruralverse seit langem volkstümlich und werden viel angewandt und zitiert. Ein gelehrter Sivait in Sidamberam, Arumuchanabaler, hat versucht, auf Grundlage des Rural ein Buch zu schaffen, das der Volksmoral im großen dienen soll. Hier tritt der selbstgerechte Geist dieser ganzen Anschauung, die starre Unzugänglichkeit auf der einen Seite, die Unzulänglichkeit für die Praxis auf der anderen Seite deutlich hervor. Es sind lebensarme Abstraktionen, vor denen wir stehen. Das Wohlgefallen des Tamulen an den Versen des Rural beruht vielleicht weniger auf moralischem Interesse als auf dem Wohlklang der Worte, den Alliterationen, den klingenden Antithesen, dem Spiel der Gedanken.

Ist die Tugend des Rural esoterisch, so die Chokma exoterisch. Die Weisheit, die in den Sprüchen ihre Stimme erhebt, ist keine Schulweisheit. „Auf der Gasse“, „auf den Straßen“, „an den Ecken der Heerstraßen, an den Toreingängen der Stadt läßt sie sich hören (1, 20 f.). Sie ist lockend und werbend, voll Sympathie und Lebenskraft. Daß sie keine leere Abstraktion ist, geht daraus hervor, daß zwischen der göttlichen und der menschlichen Weisheit,

also zwischen Theorie und Praxis, ein Mittelglied steht, die Furcht Jahves, ein subjektives und ein objektives Motiv zugleich. Denn in der Furcht Jahves liegt nicht nur die Anerkennung übernatürlicher Wirklichkeit, sondern zugleich das Bewußtsein innerlicher Abhängigkeit von dieser Realität. יִרְאָה יְהוָה, die Kenntnis des Allheiligen, ist ein Motiv, welches ebenso sublim als wirkensfähig ist, wie aus dem tief aus der Erfahrung geschöpften Spruch ersichtlich ist: Heil dem Menschen, dem allezeit bange ist 28, 14 (בְּיָמָיו תִּמְדָּה). Die Furcht des Herrn wirkt sich aus in der Zucht (מִדָּה). Diese Begriffe stehen in unlösbarer Verbindung miteinander. Wir erinnern uns, daß der Kural einen ähnlichen Begriff hat, wie den der Zucht: nanjam, die Scham. Aber er steht isoliert und ohne lebendige Beziehung zu anderen Begriffen und hat einen völlig esoterischen Sinn. Wenn die Proverbien vielfach den Begriff הוֹשָׁה Wesenhaftigkeit im subjektiven und objektiven Sinne anwenden, so erinnert das an das *mej porul* des Kural. Aber dort ist Wesenhaftigkeit eine in Nichts verschwindende Abstraktion, während es in den Proverbien eine praktisch wirksame Realität bezeichnet.

Aus der lediglich in Umriss ausgeführten Parallele geht hervor, daß die alttestamentliche Auffassung des ethischen Gedankens der indisch=ethnischen in einer ihrer höchsten Ausgestaltungen in jeder Beziehung überlegen ist. Würde die Vergleichung noch mehr in das Einzelne verfolgt, würden die einzelnen Probleme genauer untersucht, die hier und dort dem sittlichen Denken und Wollen sich stellen, so würde noch völliger ersichtlich werden, daß die sittliche Anschauung der Proverbien unermesslich viel höherer und hoffnungsvoller ist, als die im Grunde egoistische und pessimistische Moral des Kural.

Pastor Lic. theol. G. Stosch.

Ein Beitrag zur Gliederung der sozialen Ethik.

Jede Darstellung der christlichen Ethik muß irgendwie den Unterschied des Individuellen und Sozialen, des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens berücksichtigen; ja einige haben denselben zum ersten Einteilungsgrund gemacht. Dabei wird aber zweierlei, soviel ich sehe, nirgends deutlich auseinandergehalten: einerseits die Darstellung dessen, wie sich der einzelne seiner Idee entsprechende Christ normalerweise zu den tatsächlich vorhandenen, von der Sünde vielfach verkehrten sozialen Ordnungen und Verhältnissen, Gütern und Aufgaben zu stellen hat, anderseits die Beschreibung des idealen d. h. vollkommenen Zustandes der christlichen Gesellschaft selbst in ihren verschiedenen Gemeinschaftsformen z. B. des idealen Staates, des Ideals einer christlichen Ehe u. dgl. Eine ideale Ehe, die ja freilich in der Wirklichkeit nirgends als solche in ungetrübter, vollkommener Harmonie vorkommt, aber doch als Strebeziel und Beurteilungsmaßstab zu zeichnen ist, schließt beispielsweise jede Möglichkeit einer Ehescheidung aus, während auch ein als vollkommen gedachter Christ durch die Untreue des anderen Teils vor die Frage einer Auflösung seiner Ehe gestellt werden könnte. Ferner mag eine irgendwie konstitutionelle Verfassung des Staats (nach Dorner, christl. Sittenlehre § 77) dem christlichen Geist am besten entsprechen, wenn es auch keine absolut beste Verfassung gibt; aber auch unter despotischem Regiment oder in einer Ochlokratie soll und kann sich ein christlicher Bürger als solcher bewähren,

wie ja die ersten Normen christlichen Verhaltens im Staatsleben angesichts einer heidnischen, keineswegs mustergültigen Obrigkeit gegeben sind. Gehorsamsverweigerung gegenüber den Befehlen des Königs und seiner Beamten wäre in einem wahrhaft idealen Staatswesen für einen Jünger Jesu kaum denkbar, während sie unter den tatsächlichen Verhältnissen, wie sie geschichtlich schon manchmal dagewesen sind, unbedingte Pflicht desselben werden kann.

So dürfte sich vielleicht nachstehender Entwurf der Gliederung einer christlichen Ethik einiger Beachtung empfehlen. In den Mittelpunkt des Systems möchten wir das Ideal des christlich Guten rücken, das vorgesteckte Ziel der Vollkommenheit, während die Darstellung der tatsächlichen Voraussetzungen christlicher Sittlichkeit und die Lehre von den Mitteln und Wegen zur Erreichung jenes Ziels, von der Entstehung und Entwicklung des christlich Guten innerhalb einer unvollkommenen und argen Welt als zwei weitere Hauptteile jenem Zentrum sich anzuschließen hätten. — Da nun das christlich Gute wesentlich und in erster Linie in der rechten Gesinnung des Herzens besteht, so wäre im zentralen Teil zuerst das Ideal der christlichen Persönlichkeit auf Grund der göttlichen Offenbarung zu zeichnen und dabei von der inneren Gesinnung ausgehend auch deren Äußerung und Betätigung ins Auge zu fassen. Der Verfasser hat diesen Versuch in seiner Schrift „Das christliche Persönlichkeitsideal“ ¹⁾ unternommen und dort zunächst die christlichen Gesinnungen der Ehrfurcht bzw. Achtung und Liebe gegenüber von Gott, dem Nächsten und der eigenen Person wie gegenüber der Natur — in ihren mannigfachen Erweisungen und Erscheinungsformen entwickelt. Er hat sich dabei absichtlich auf das Gebiet der sog. individuellen Ethik beschränkt und nur den Ort bezeichnet, wo die Hauptgegenstände der sozialen Ethik logischerweise zur Sprache kommen müßten. Sofern jedoch die soziale Ethik wie z. B. bei Martensen auch das vollendete Gottesreich, das höchste christliche Ideal einer menschlichen Gesellschaft (von welchem auch alle relativen Gesellschaftsideale dieser

¹⁾ Das christliche Persönlichkeitsideal oder der Kern der christlichen Ethik auf psychologischer Grundlage. Ein Versuch von Pf. E. Kretschmer. Leipzig, Dörffling u. Franke 1897.

stets unvollkommenen Erde allein ihr Licht empfangen) in ihren Bereich zieht, müßte dieses als Gegenstück und Ergänzung des christlichen Persönlichkeitsideals an den Schluß des oben bezeichneten idealen Teils der christlichen Ethik gestellt werden. Das christlich Gute wäre dann nach seinen zwei Hauptseiten entfaltet: als Ideal der christlichen Einzelpersonlichkeit und als Ideal der christlichen Gemeinschaft. — Was aber bisher einen wesentlichen Stoff der sozialen Ethik gebildet hat, nämlich das normale christliche Verhalten gegenüber oder innerhalb der empirischen menschlichen Gesellschaft mit ihren verschiedenen Gemeinschaftsformen, das wäre vielmehr als Ergänzung des richtigen Verhaltens des einzelnen Christen zum einzelnen Nebenmenschen ebendort einzureihen, wo in erster Linie die Stellung des Einzelnen zum Einzelnen besprochen werden muß: in der Beschreibung des Ideals der christlichen Persönlichkeit.

Wir hätten demnach in der Darstellung dieses Ideals vier Unterabteilungen zu machen, indem wir die normale Stellung des vollkommenen Christen 1. zu Gott, 2. zum Nebenmenschen, und zwar hier a) zum Nächsten als Einzelperson, b) zur menschlichen Gesellschaft mit ihren verschiedenen Kreisen, 3. zur eigenen Person samt Zubehörden, 4. zur Natur, insbesondere zur unvernünftigen Kreatur, beschreiben müßten.

Das dem Willen Gottes und dem Trieb seines Geistes vollkommen entsprechende Verhältnis eines Christen zur menschlichen Gesellschaft eingehend darzustellen, kann nicht die Aufgabe einer kürzeren Abhandlung sein; dagegen scheint es dem Verfasser nicht überflüssig, den Rahmen einer solchen Darstellung zu zeichnen oder die logische Gliederung des hierher gehörigen ethischen Stoffs in neuer Weise zu versuchen.

Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei (Gen. 2, 18): auf diesem grundlegenden Schöpferwort ruht die ganze gesellschaftliche Bestimmung des Menschen. Der Einzelne steht ja auch tatsächlich nur selten atomistisch anderen Menschen gegenüber, so daß er nur durch zufällige, vorübergehende Berührungen mit ihnen verbunden wäre. Jeder findet sich zunächst im Schoß einer kleineren oder größeren Familie, die ein mehr oder weniger geordnetes Ganze

darstellt und in der Ehe wurzelt. Überall sind auch mehrere Familien zusammengeschlossen zu größeren Gemeinschaften, zu Gemeinden, zu Stämmen und Völkern, denen sich die Familien als die unentbehrliche Quelle ihrer Erhaltung und Verjüngung einordnen. Schon die Familie ist vielfach mit einem eigenen Heim, mit Haus und Herd verwachsen; noch mehr ist dies der Fall bei einem ganzen Volk, das nicht bloß durch gemeinsame Sitte und Sprache, sondern auch durch eine gemeinsame Geschichte und die dadurch mitbedingten Grenzen eines Landes, des Vaterlandes, verbunden ist. Zu einem solchen einheitlichen, festen und dauernden Ganzen wird aber ein Volk nur durch einheitliche Leitung seiner Angelegenheiten nach gemeinsamen Ordnungen und Gesetzen. Diese geordnete Leitung und Vertretung eines Volkes, genauer die geordnete Gemeinschaft der zur Leitung und Vertretung des Ganzen Berufenen ist die Obrigkeit im weitesten Sinn. Sie hat ihr Volk nach außen zu schützen, im Innern Ordnung und Wohlstand, Gesittung und geistiges Leben zu fördern. Im Verein mit dem von ihr regierten, wohl auch selbst am öffentlichen Leben mehr oder weniger tätigen Anteil nehmenden Volk bildet die Obrigkeit den Staat, die rechtlich geordnete Volksgemeinschaft.

Als die zur Leitung und Vertretung eines Volkes bestimmte Berufsgenossenschaft steht die Obrigkeit an der Spitze aller übrigen weltlichen Berufsgenossenschaften, in welche sich eine Nation auf höherer Kulturstufe naturgemäß gliedert; sie gibt ihnen ihren äußeren Halt, den nötigen Schutz zu ihrem sicheren Bestand und die erforderliche Bürgschaft ihres gedeihlichen Zusammenwirkens und Ineinandergreifens.¹⁾

Mit dem Begriff Berufsgenossenschaft haben wir einen Grundbegriff der sozialen Ethik genannt, welcher, wie schon das Wort, zweierlei einschließt: einmal den Gedanken des Berufs als des jedem Einzelnen zugewiesenen Anteils an der Arbeit des menschlichen Geschlechts, welches schon durch das Schöpferwort Gen. 1, 28 dazu berufen ist, die Erde zu erfüllen und sich zu unterwerfen, — sodann

¹⁾ Zur Obrigkeit gehören auch die bewaffnete Macht wie die zur Mitwirkung an der Gesetzgebung berufenen Volksvertretungen oder gesetzgebenden Körperschaften, deren Aufbau auf der Grundlage der nach den Hauptberufsarten naturgemäß gegliederten Gesellschaft eine Aufgabe der Zukunft sein dürfte.

aber den Gedanken der Vereinigung oder Gemeinschaft der mit dem gleichen oder ähnlichen Beruf betrauten Personen.

Der besondere Anteil des Einzelnen an dem von Gott geordneten Gesamtberuf der Menschheit, der bestimmte Platz, den jeder als Glied in der Kette des Ganzen einzunehmen hat, wird normalerweise abhängig sein teils von der besonderen Befähigung und Begabung des Individuums, teils von dem jeweiligen Bedürfnis der Gattung, im Zusammenhang damit auch von den äußeren Verhältnissen und Lebensführungen des einzelnen Menschen. Die Bibel, insonderheit das N. T. gibt uns in diesem Punkt nicht viele unmittelbare Winke oder Anweisungen. So oft z. B. im N. T. vom himmlischen Beruf des Christen (Hebr. 3, 1) die Rede ist, so wenig hören wir vom irdischen Beruf als solchem. Es werden ja verschiedene weltliche Berufsarten erwähnt und die wichtigste, umfassendste Tugend jedes Berufslebens, gewissenhafte Treue wiederholt gerühmt (Matth. 24, 45; 25, 21. 23; Luk. 16, 10 f.; 1. Kor. 4, 2), auch die Beziehung des besonderen Berufes auf die besondere Begabung wird angedeutet im Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Matth 25, 14 ff. cf. B. 29: wer da hat, dem wird gegeben). Sonst aber ist fast nur von den besonderen Ämtern innerhalb der ersten Christengemeinden die Rede. Seine Berufung zum Apostel (ähnlich der prophetischen im A. T.) wird von Paulus nachdrücklich betont (so Gal. 1, 1 u. ä. 1. Tim. 1, 12); aber auch die eigentlichen Gemeindeämter beruhen auf göttlicher Berufung (Eph. 4, 11), welche wesentlich in der Mitteilung besonderer Gnadengaben besteht oder sich darauf gründet (B. 7; Röm. 12, 3; 1. Kor. 12, 11; Akt. 20, 28); doch ist menschliche Vermittlung bei der Einsetzung ins Amt wie bei der Erweckung der Gabe dazu keineswegs ausgeschlossen (Akt. 14, 23; 2. Tim. 2, 2; Tit. 1, 5; — 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 16). Auch hier ist Treue die vornehmste Tugend (1. Tim. 1, 12; 2. Tim. 2, 2; Eph. 6, 21; Apok. 2, 13), wie schon bei den Ämtern des Alten Bundes (Hebr. 3, 5), nach dem Vorbild der Treue dessen, der uns berufen hat (1. Kor. 1, 9; 1. Thess. 5, 24) und dessen, der seinen Hohepriester- und Zeugenberuf auf Erden mit unvergleichlicher Treue ausgerichtet hat (Hebr. 2, 17; 3, 2; Apok. 1, 5; 3, 14).

Das Wort „Beruf“ oder Berufung, *κλήσις*, kommt eigentlich nur einmal im N. T. 1. Kor. 7, 20 in einem Zusammenhang vor,

welcher die heutige Bedeutung desselben als eines besonderen Standes oder einer bestimmten Tätigkeit zuzulassen, ja zu fordern scheint. Allein es fehlt die Analogie zur Rechtfertigung dieses uns naheliegenden Sinnes. Das Zeitwort *καλεῖν*, das in dem angeführten Kapitel so oft wie sonst nirgends gebraucht wird, bedeutet jedenfalls stets den himmlischen Ruf (= Einladung) zum Licht, zur Herrlichkeit, zum Leben, zur Ähnlichkeit mit Christus.

Ger läßt sich hierher ziehen, was Paulus den Thessalonichern wegen der Vernachlässigung des irdischen Berufes schreibt (1. Thess. 4, 11, cf. Eph. 4, 28; 2. Thess. 3, 12). Wie Paulus sogar neben seinem Beruf als Apostel den nach Rabbinensitte von ihm erlernten weltlichen Beruf des Teppichwebers weiter übte und wie sein Berufsgenosse Aquila und dessen Weib Priscilla ihren irdischen Beruf gar wohl mit einer erspriesslichen geistlichen Hilfsarbeit in der Gemeinde vereinigen konnten (Akt. 18, 3. 26), so ziemt's jedem Christen, neben dem allgemeinen Christenberuf oder vielmehr in der rechten, allseitigen Erfüllung dieses Berufes auch an der schon auf der Schöpfungsordnung Gottes beruhenden irdischen Berufsarbeit seinen Anteil auf sich zu nehmen und in Treue auszurichten. Insonderheit ist die gewöhnliche Arbeit der Hände, einst in der klassischen Welt und noch jetzt vielfach im Heidentum verachtet und den Weibern oder Sklaven zugewiesen, durch den Geist, der vom Zimmermannssohn zuerst auf schlichte Fischer und Zöllner, Hirten und Bauern ausging, für alle Zeiten geadelt worden. — Und hat auch die christliche Kirche längere Zeit dieses Adels vergessen, da sie die stille Betrachtung oder mystische Versenkung ins Reich des Unsichtbaren höher stellte als die werktätige Arbeit des bürgerlichen Lebens, so hat Luther, der Bauernsohn, die Arbeit des Berufes in Haus und Hof, Küche und Stall, auf dem Acker und in der Werkstatt wie in der Schul- und Schreibstube wieder zu vollen Ehren gebracht. Unsere Zeit, die Zeit der Erhebung des sogen. vierten oder Arbeiterstandes, ist eher in Gefahr, wo nicht die berufsmäßige Arbeit überhaupt, so doch die Handarbeit zu überschätzen, während Christus wenigstens gleichnißweise auch das Umtreiben eines anvertrauten Kapitals (Matth. 25, 14 ff.), entgegen der geringschätzigen Bemerkung des faulen Knechts (B. 24) sogar in der Form eines Bank- oder Wechselgeschäfts (B. 27), als recht- und pflichtmäßige

Tätigkeit anerkennt und vollends die geistige Arbeit der Verkündigung des Evangeliums als solche ausdrücklich würdigt (Matth. 10, 7—10, cf. 1. Tim. 5, 18; 1. Kor. 9, 7—11. 13 f.).

Für jeden Beruf aber, geistlicher oder weltlicher, mehr körperlicher oder geistiger Art, gilt unmittelbar oder mittelbar das Apostelwort 1. Petr. 4, 10: Dienet einander, ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes! Dieses Wort stellt, hierher bezogen, jeden Beruf des einzelnen Christen unter den Gesichtspunkt dienender Nächstenliebe und zugleich unter den eines tätigen Gottesdienstes.

Die allgemeine Berufspflicht, welche damit gegeben ist, hört für den Einzelnen erst dann auf, wann die Kräfte versagen, den Beruf in genügender Weise zu erfüllen, wiewohl dann gerade die nie aufhörende Ausübung des allgemeinen Christenberufes, zumal des priesterlichen im Gebet, sogar noch auf dem Kranken- und Sterbebett ihre schönsten Früchte zeitigen kann.

Weil aber jeder Beruf mit seiner besonderen Leistung nicht nur Anderen, schließlich dem Ganzen dient, sondern auch seinerseits zu seiner völligen und umfassenden Ausrichtung eines gegenseitigen Dienens und Helfens zunächst der Genossen des gleichen oder eines angrenzenden Berufes bedarf, so weist eine Besprechung des Berufes von selbst über sich hinaus auf den Begriff der Berufsgenossenschaft.

Genau genommen ist schon die Ehe nach ihrem eigentümlichen Wesen nicht bloß eine Gemeinschaft zu gegenseitiger Freude und persönlicher Förderung, sondern zugleich eine Berufsgemeinschaft zur Erzeugung und Erziehung des nachwachsenden Geschlechts.

In verwickelteren Verhältnissen höherer Zivilisation stellt sich aber unter Umständen das Bedürfnis heraus, die ohnehin oft vernachlässigte häusliche Bildung und Erziehung durch eine weiterreichende Ausbildung der Jugend zu ergänzen und fortzusetzen. Durch Verbindung der an der Jugendbildung Beteiligten oder Teilnehmenden in Lehrkörpern, Schulsynoden u. dgl. entsteht dann eine weitere Art der Berufsgemeinschaft, die der pädagogischen Leitung und Förderung der Jugend nach ihrer körperlichen, geistigen und sittlich-religiösen Seite. Alle solche Bildung ist aber im Grund nichts anderes als ein Untertanmachen der noch rohen (rudis-eru-

dire) Kindesnatur und Jugend unter die in einem Volk oder Kreis jeweiligen herrschenden Elemente, Formen und Gesetze des geistigen und sittlichen Lebens. Die höchste Organisation dieser Art ist die Hochschule, welche zugleich durch ihren Namen Universität in seinem zwar nicht ursprünglichen aber doch vielfach angenommenen Sinn als *universitas litterarum* die Einheit und Zusammengehörigkeit der verschiedenen Wissenschaften und der ihnen entsprechenden Berufsarten zum Ausdruck bringt.

Haben es alle diese Gemeinschaften von der einfachsten bis zur höchsten Erziehungs- und Bildungsgenossenschaft¹⁾ mit der Leitung der unmündigen und der heranwachsenden Jugend zu tun, so ist es dagegen Aufgabe der Obrigkeit, das Ganze eines bürgerlichen Gemeinwesens, das sich aus Jungen und Alten, Männern und Weibern zusammensetzt, nicht nur in seiner Sicherheit und Ordnung zu erhalten, sondern auch in seiner Wohlfahrt und gesamten Kultur zu fördern und womöglich einem höheren Ziel, dem Idealstaat, durch weise Regierung näherzubringen.

Das höchste Ziel freilich, das über diese Welt hinausragt, kann nur diejenige Genossenschaft verfolgen, welche selbst ihrem innersten Wesen nach nicht von dieser Welt ist, so sehr sie auch in die Verhältnisse derselben eingehen muß, um in ihr zu wirken: das ist die Gemeinschaft der christlichen Kirche. Als Gemeinschaft der Heiligen oder Gläubigen, was sie doch in ihrem Kern und Wesen ist, bezweckt sie ja teils gegenseitige Erbauung d. i. Förderung in dem höchsten, ewigen Beruf des Christen, zu vollkommener Gerechtigkeit und Herrlichkeit im ewigen Friedensreich Gottes hindurchzudringen, teils die Gewinnung der Unmündigen und Ungläubigen, um auch diese zum Heil zu führen und die Welt für Christum zu erobern. In diesem Sinn beeinflusst sie das Leben ihrer Glieder, auch Ehe und Familienleben, Schule und Staatsleben, um alles, soweit möglich, mit ihrem Geist, dem Heil. Geist Jesu Christi, zu durchdringen, wie ein Sauerteig stillwirkend und innerlich umgestaltend. — Die rechtlich organisierte Volkskirche dagegen erscheint in ihren Behörden und Organen wie eine geistliche

¹⁾ Das Wort „Schule“ bezeichnet mehr die Gemeinschaft des Lehrers mit den Schülern, als die Vereinigung der Lehrenden untereinander, wie die Familie im Unterschied von der Ehe die Gemeinschaft der Eltern mit den Kindern ist.

Obrigkeit, als die geordnete Leitung und Vertretung des christlichen Volkes oder wenigstens seines überwiegenden Teiles.

Zu den bisher genannten, auf die Erziehung und Leitung menschlicher Persönlichkeiten oder auch ganzer Völker gerichteten Gemeinschaften treten nun aber diejenigen Genossenschaften hinzu, welche bewußt oder unbewußt den Gen. 1, 28 (cf. 2, 15) ausgesprochenen Zweck verfolgen: Machet die Erde euch untertan! Dieser vielumfassende Beruf der Menschheit, welcher zunächst einmal die ganze materielle Kultur in sich schließt, kann ja nur allmählich in fortschreitender Entwicklung und besonders nur mit vereinten Kräften, durch Verbindung mehrerer, zu einer bestimmten Arbeit befähigten und ausgebildeten Personen, wie durch ein Zusammenhelfen und Ineinandergreifen der durch die notwendige Teilung der Arbeit entstandenen verschiedenen Berufsarten in friedlicher und gedeihlicher Weise erfüllt werden. Das wird besonders deutlich bei größeren und schwierigeren Aufgaben, wie sie die heutige Technik im Zeitalter der Maschinen und Fabriken, des Welthandels und Weltverkehrs sich vielfach stellt. Aber auch einfachere Geschäfte erfordern oft ein Zusammenwirken verschiedener Kräfte, eine gegenseitige Hilfeleistung, wie sie schon innerhalb der Familie (cf. Gen. 2, 18), noch mehr in jeder größeren Werkstatt geschieht. Neben solchen natürlichen Arbeitsgemeinschaften haben sich aber in fortgeschrittenen Kulturverhältnissen auch umfassendere Vereinigungen gebildet von solchen, welche durch Ausübung eines und desselben Berufes oder auch verwandter Berufsarten gemeinsame Interessen besitzen. Durch den festeren Zusammenschluß solcher Berufsgenossen zur Besprechung und Behandlung gemeinsamer Angelegenheiten, zur Vertretung und Verteidigung gemeinsamer Wünsche und Rechte im öffentlichen Leben, zu gegenseitiger Hilfe in Notfällen u. dgl. entstehen die früher als Zünfte, Innungen und Gilden, heute zum Teil unter anderen Namen und in anderen Formen bestehenden oder neu sich bildenden Berufsgenossenschaften der materiellen Arbeit, in welche sich die größten Stände eines Volkes gliedern können: der Bauernstand, der Handwerkerstand, von dem sich der Arbeiter und der Fabrikanten abgezweigt hat, der Handels- oder Kaufmannsstand und der Verkehrsstand.

Gleich den Trägern der materiellen Kultur, der Land- und

Forstwirtschaft, des Bergbaues und Hüttenwesens, der verschiedenen Gewerbe, des Handels und Verkehrs haben sich aber auch die Vertreter der Geisteskultur im engeren Sinn vielfach in ähnlichen Verbänden zusammengeschlossen zu gemeinschaftlicher Lösung geistiger Aufgaben, der mancherlei Vorwürfe und Fragen von Kunst und Wissenschaft, wie zur Förderung sonstiger gemeinsamer Zwecke. Auch Künstler und Forscher machen, wo nicht die Erde, so doch einen Teil der Natur im weiteren Sinn dem menschlichen Geiste, zunächst ihrem eigenen, untertan. Denn sie bearbeiten — auch hier handelt es sich um eigentliche willenskräftige Arbeit — den natürlichen, empirisch vorgefundenen Rohstoff der erkennenden und fühlenden Seele, die willkürlich oder unwillkürlich von ihnen angeeigneten überlieferten Vorstellungen, Anschauungen und Gedanken ihrer Zeit bzw. auch die entsprechenden äußeren Darstellungsmittel des Innern in Bild und Ton, in Wort und Schrift, nach den allgemeinen, aber vom Talent mit größerer Schärfe und Feinheit gefühlten und verstandenen Gesetzen der Schönheit, der Klarheit und Wahrheit zu ästhetisch oder logisch möglichst befriedigenden Gebilden. Demgemäß gehören in die Reihe der Berufsgenossenschaften auch die Verbände von Künstlern und Gelehrten zur Förderung von Kunst und Wissenschaft, also vornehmlich die sog. Akademien. Ihnen schließen sich naturgemäß Kunstschulen und Universitäten an, welche letztere wir bereits als die Spitze des Schul- und Erziehungswesens erwähnen mußten.

Wir haben nun zwei große Gebiete menschlicher Arbeit und darin wurzelnder Vereinigung bzw. Organisation überblickt: das Gebiet der Bearbeitung und Behandlung der äußeren und inneren (geistigen) Natur, der Welt der Sachen und der Vorstellungen durch des Menschen Geist und Hand, und — wir stellen das jetzt um des stufenmäßigen Fortschritts willen in die zweite Linie — das Gebiet des Wirkens von Menschen auf Menschen, von Person auf Person. — Wie eng vielfach die berufsmäßige, geordnete Arbeit und die dazu nötige oder darin fördernde berufsmäßige Vereinigung mit anderen, wie eng also z. B. auf dem Boden der materiellen Kultur das wirtschaftliche und soziale Element miteinander zusammenhängen, das zeigt sich besonders in unseren sozialen Tagen.

Tages Arbeit, Abends Gäste;
Saure Wochen, frohe Feste:

dieser Goethesche Vers möge die Überleitung bilden von der Berufsarbeit zur Erholung, von der gesellschaftlichen Naturbearbeitung im besonderen zum geselligen Naturgenuß.

Zwar müßte dem vollkommenen Christen auch die Arbeit an der Erfüllung des göttlichen Willens in irgend einem Beruf keine Last, sondern eine Lust sein nach des Heilands Beispiel und Wort (Joh. 4, 34): „Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk.“ Aber einmal führt doch jede ernste Arbeit, auch die schönste, schließlich eine Ermüdung und also ein Gefühl der Unlust herbei; sodann bringen es die äußeren Verhältnisse in dieser Welt, oft im Zusammenhang mit sozialen Mißständen, manchmal mit sich, daß einer über seine Kraft zu leisten hat, wodurch, wo nicht Krankheit, doch gesteigerte Unlustgefühle entstehen; endlich kann infolge äußerer Hemmnisse, Störungen und Zerstörungen (Hagelschlag u. dgl.), bei geistlicher Tätigkeit hauptsächlich infolge des Widerstandes menschlicher Sünde und Gottlosigkeit auch die beste Arbeit vergeblich scheinen (cf. Elias 1. Reg. 19, 4. 10. 14 und Jesajas II Jes. 49, 4), was auch den Mutigen mißmutig und verzagt stimmt, wiewohl, was in dem durchs Kreuz erhöhten Herrn getan ist, so wenig als dessen eigene Arbeit (Jes. 53, 11 f.) fruchtlos bleibt (1. Kor. 15, 58). — Aber auch abgesehen von aller Unlust und Pein, welche die Arbeit größtenteils als einen Fluch der Sünde nach sich zieht, ist die ganze menschliche Natur sichtlich vom Schöpfer auf einen angemessenen Wechsel zwischen produktivem und rezeptivem Verhalten, zwischen Tätigkeit und Ruhe, zwischen Anspannung der Kräfte und genußreicher Erholung angelegt. Dies zeigt sich vor allem an dem Naturbedürfnis des Schlafes, in welchem ein großer und wesentlicher Teil des zur Erhaltung des Lebens nötigen Stoffwechsels vor sich geht, und durch welchen besonders das Gehirn und Nervensystem wieder leistungsfähig wird. Durch den regelmäßigen Wechsel zwischen Tag und Nacht hat jenes Bedürfnis sozusagen seine feste, äußere Ordnung und göttliche Bestätigung erhalten (cf. Ps. 104, 19—23). Aber auch im wachen Zustand kann und soll sich der Mensch erholen durch positiven Genuß. Eine solche recreatio geschieht ja täglich in den

regelmäßigen Mahlzeiten, wodurch die in der Arbeit verbrauchten Stoffe immer wieder ersetzt und in Verbindung mit dem beständigen Luftgenuß im Atemholen frisches Blut und damit neue Kraft erzeugt wird. Außer diesem täglichen Wechsel bedarf jedoch der Mensch auch einer regelmäßigen, längeren Ausspannung von seiner Arbeit, einer größeren Pause von Zeit zu Zeit zur Erfrischung für Leib und Seele. Darauf weist die schöpfungsmäßige Ordnung eines Ruhetages nach sechstägiger Arbeit, welche auch nach dem Zeugnis von Geschichte und Erfahrung eine durchaus nicht willkürliche, sondern tief in der Menschennatur begründete Festsetzung ist, wenn sie auch nur in Israel seit Mose eines gesetzlichen Ansehens sich zu erfreuen hatte. Die für diesen siebenten Tag Lev. 23, 2 f. vorgesehene heilige Festversammlung mit Opfer und Gebet erinnert schon auch daran, daß nicht bloß der Leib seine Ruhe, Speise und Trank, sondern ebenso die Seele Erhebung und Pflege braucht; vollends für den Christen ist ja das Gebet das Atemholen der Seele, wie die gläubige Aufnahme von Wort und Sakrament gleich dem Genuß von Speise und Trank ihm unentbehrlich ist und die festliche Vereinigung mit des Glaubens Genossen seine geistliche Freude erhöht.

Also nicht nur das leibliche, sondern auch das seelische und geistliche Leben beruht auf einem steten und regelmäßigen Wechsel zwischen Einnahme und Ausgabe, Aufnahme und Verbrauch von Kraft. Jede Psychologie muß diesen Unterschied einer rezeptiven und produktiven Seite des Seelenlebens als einen grundlegenden in irgend einer Weise anerkennen, indem sie entweder Wissen und Tun (Schleiermacher) oder Erkennen und Begehren bzw. Wollen (Kant u. a.) neben dem in der Mitte zwischen beiden stehenden Gefühlsleben auseinanderhält. Tatsächlich bewegt sich ja alles geistige Leben tagtäglich in einem solchen Wechsel zwischen lebendigem Empfangen von allerlei Eindrücken im Sehen, Hören, Wahrnehmen, Anschauen, Erkennen und einer auf Grund der inneren Wertung und Verarbeitung jener Eindrücke hervortretenden Rückwirkung dagegen in selbsttätigem Handeln und Arbeiten zur Erreichung eines erwünschten Zweckes oder zur Abwehr unerwünschter Gegenstände und Vorkommnisse. Die lebendige Triebfeder dieses Wechsels ist die Bewegung des Gemüts in Lust und Unlust, Freude oder Schmerz. Alle Arbeit hat irgendwelchen,

wenn auch noch so geistigen und edlen Genuß (bzw. Abwehr oder Beseitigung einer Unlust) zu ihrem Zweck, und jeder Genuß kommt wieder der tatkräftigen Arbeit zu gut, falls er nicht durch Übermaß in sein Gegenteil umschlägt. So muß denn auch die Seele wie der Leib in der Aufnahme neuer, angenehmer und erfreulicher Eindrücke von außen immer wieder frische Kraft sammeln zu ihrer Arbeit und Mühe in Verfolgung kleiner oder großer Zwecke, und so vom Wirken zum Genuß, vom Genuß zum Wirken übergehen. Ein Vorbild dieses naturgemäßen Wechsels, sozusagen das Urbild desselben gibt schon das erste Blatt der Bibel in der Erwähnung des göttlichen Ruhens nach der Arbeit der Schöpfung, eines Ausruhens im Anschauen des Meisterwerks der neuerschaffenen Welt (Gen. 1, 31; 2, 2). Der ewigselige Gott hat auch in diesem Stück den Menschen nach seinem Bild geschaffen, ihn nicht nur zur Arbeit, sondern auch zur Freude, ja zu ewiger Seligkeit bestimmt, wie selbst die unvernünftige Kreatur ihren Anteil an der allgemeinen Lebensfreude haben soll (Ps. 104, 26).

Mit alledem stünden wir aber doch nur auf dem Boden der individuellen Psychologie bzw. Ethik, wenn nicht eine weitere psychologische Tatsache uns sogleich ins soziale Gebiet zurückführte. Wie nämlich die Arbeit ihrem weltumfassenden göttlichen Zweck entsprechend die Menschen vielfältig zusammenführt zu gegenseitiger Hilfeleistung, so verbindet auch der Genuß die Genossen zu gemeinsamer Erholung. Es ist ein allgemeiner und unverwüstlicher Zug der menschlichen Natur bei allem Egoismus, der sie beherrscht, daß der Mensch z. B. seine Mahlzeiten lieber mit andern als für sich allein genießt, daß er in seinen Erholungspausen gerne Gesellschaft hat; so wäre es auch kein wahrer, voller Ruhetag, wenn heute dieser, morgen jener ihn feiern wollte. Gemeinsam sollen und wollen die Menschen in der Regel von der Arbeit ruhen und das Leben genießen, wenn auch die Art dieses Ruhens und Genießens in verschiedenen Kreisen eine sehr verschiedene ist. Der Mensch ist ein geselliges Wesen und von der geselligen Erholung, vom geselligen Genuß im weitesten Sinn hat gerade die soziale Ethik ebenso zu handeln wie von der gesellschaftlichen Arbeit des Berufs. Verstehen wir unter geselligem Genuß im engeren Sinn den Genuß des Menschen vom Menschen,

besonders innerhalb bestimmter Gemeinschaftsverhältnisse, so verbindet sich damit doch meistens auch ein sachlicher Genuß, das genießende Anteilnehmen an den durch gemeinsame Tätigkeit entstandenen Gütern; wo letzteres die Hauptsache ist, kann man nur von einem Genießen des Menschen mit Anderen reden.

Die Quellen gemeinsamer Freude sind dieselben Güter und Gebiete, welche uns schon als Gegenstände oder Erzeugnisse menschlicher Arbeit beschäftigt haben.

Der elementarste Genuß ist der Naturgenuß, der aber nicht bloß in leiblichem Essen und Trinken im Kreis der Familie oder in größerer Gesellschaft, sondern auch im ergötzenden Anschauen der mannigfaltigen Herrlichkeit der sichtbaren Schöpfung, im heimlichen Lauschen auf den Chor ihrer summanden und rauschenden, klingenden und singenden Töne u. dergl. bestehen kann. Hat auch gerade in letzterer Beziehung der einsame Naturgenuß für viele Gemüter einen größeren Reiz, so ist es doch selbst dem stillsinnenden Naturschwärmer oft ein Bedürfnis, seiner dunklen Gefühle Gewalt anderen mitzuteilen, sei es auch nur in dichterischem Herzenserguß, womit er wenigstens geistweise in den Kreis der Gesellschaft zurückkehrt. — Übrigens ist es selten bloß die ursprüngliche Natur in ihrer anerischaffenen Güte und Schönheit, sondern viel häufiger die bereits durch menschliche Gedanken und Hände mittels zweckmäßiger Werkzeuge bearbeitete und umgestaltete Schöpfung, an der wir uns erfreuen. Ein Gartenland mit duftenden Blumen, ein lichter Wald mit gangbaren Pfaden ist schon ein Erzeugnis der materiellen Kultur so gut wie ein Körbchen voll Tafelobst oder eine Flasche Wein. — Denken wir sodann an die Freude des Meisters über ein gelungenes Werk oder auch an die Fülle von Gegenständen, wie sie etwa in einer modernen Gewerbeausstellung vor den Augen der erstaunten, oft auch blasierten Besucher ausgebreitet liegen oder in rastloser Bewegung sich darstellen, so haben wir hier auch eine Art Naturgenuß; allein es ist doch mehr die Freude an der vom Menschengeist unterworfenen, seinen Zwecken dienstbar gemachten Natur und so zugleich die Lust an menschlichem Können und Erkennen, Leisten und Hervorbringen, was den Reiz solchen Schauens bildet.

Damit haben wir uns bereits aus der Welt der Sinne er-

hoben in die Region menschlicher Gedanken, der Vorstellungen, Anschauungen und Erkenntnisse des Menschengesistes, durch welche schon jene Produkte der materiellen Kultur hindurchgehen mußten, ehe sie sozusagen als zweite, aus dem natürlichen Menschengesist wiedergeborene Natur zu Stand und Wesen kamen. Die sinnlichen Empfindungen des Sehens, Hörens, Tastens, Schmeckens, Riechens, mittels deren wir die ganze Welt materieller Dinge und Vorgänge in uns aufnehmen und widerspiegeln, bleiben zwar allezeit die feste Grundlage auch unserer Vorstellungen und Gedanken; während aber die Sinne, abgesehen von den meist leicht zu erkennenden Sinnesäußerungen, etwas Objektives, d. h. von unserem persönlichen Zustand, namentlich von unserer Willkür Unabhängiges und allgemein Anzuerkennendes darbieten, ist unsere Vorstellungswelt innerhalb gewisser Grenzen dem freien Spiel des Geistes, seiner willkürlichen, wiewohl auch gesetzmäßigen Gestaltungskraft unterworfen.

Der gestaltenden Kraft des praktischen Denkens verdanken jene Früchte menschlichen Gewerbefleißes ihre Entstehung. Auf höherer Stufe stehen die mannigfaltigen Erzeugnisse der künstlerischen Phantasie und des wissenschaftlichen Denkens; sie sind es, welche dem einigermaßen gebildeten Geschmack und Verstand ästhetische und logische Befriedigung gewähren können. Zu geselligem Genuß laden auf diesem Gebiet vornehmlich die Werke der Tonkunst ein, welche auch umgekehrt wieder zur Belebung und Erhöhung der eigentlichen Geselligkeit dienen. Wissenschaftliche Darstellungen dagegen können zwar oft besser und gründlicher in der Stille des Studierzimmers, aus dem sie hervorgegangen sind, als im öffentlich Vortragssaal aufgenommen und erfaßt werden; doch erhöht nicht selten eine Besprechung im Kreis verständnisvoller Freunde den Reiz eines wissenschaftlichen Werks und immer ist das Studium eines solchen wenigstens ein Anteilnehmen am wissenschaftlichen Gesamtleben der Gesellschaft, da auch die Arbeit der Wissenschaft als die Bereicherung und Berichtigung wie die logische Beherrschung und Ordnung der ganzen menschlichen Vorstellungswelt, nur durch ein Zusammenwirken Vieler zur Erforschung der Wahrheit möglich ist.

Indem wir nun das Gebiet der Natur im weiteren Sinn

oder die Welt der Sachen und der Vorstellungen in ihrer Bearbeitung durch menschliche Willenskraft verlassen, betreten wir noch einmal das Reich menschlicher Persönlichkeiten, diesmal als Quelle gegenseitigen oder gemeinschaftlichen Genusses.

Den Übergang von vorübergehenden, zufälligen Berührungen des einzelnen Menschen mit anderen zu festeren und bleibenden Verbindungen bildet das, was man gewöhnlich Kameradschaft nennt, beruhend teils auf äußerem Zusammentreffen der Lebens- und Berufswege, teils auf innerer Wahlverwandtschaft und Sympathie; wo diese tiefer gehen, entwickelt sich auf Grund innerer Übereinstimmung der Seelen im Kern ihres Charakters und ihrer Überzeugung bei aller sonstigen Verschiedenheit der Eigenart und Meinungen eine dauernde Freundschaft. Demgemäß kann man im Knabenalter stets nur von Kameradschaft reden, während das Jünglingsalter die eigentliche Blütezeit der Freundschaft ist, wiewohl beides auch noch im reifen Mannesalter seinen Platz hat.

Tritt zu anderen auf gegenseitige Ergänzung hinweisenden Unterschieden noch die Geschlechtsdifferenz, so kann je nach den sonstigen Umständen eine etwa erwachende Freundschaft zur Liebe im engeren Sinn sich entfalten, welche die natürliche Grundlage ehelicher Verbindung bildet. Die Ehe, die wir früher teils als Berufsgemeinschaft zur Erzeugung und Erziehung menschlicher Persönlichkeiten, teils als einfachste Arbeitsgemeinschaft zur Erzeugung und Bewahrung irdischer Güter kennen gelernt haben, ist zugleich die ursprünglichste und naturhafteste Gemeinschaft, in welcher der Mensch des Menschen und eins mit dem anderen auch der natürlichen Güter genießen darf; sie ist also in jeder Beziehung die Grundform aller sozialen Gebilde. — Aus der Ehe entspringt als Gottes Segen normalerweise die Familie, in welcher besonders die Eltern an den Kindern eine Quelle reiner, freilich nur allzubald und allzuoft durch die angeborene und angenommene Sündhaftigkeit getrübler Freude finden. Diese leidige Tatsache weist wieder zurück auf die schon erwähnte Erziehungsaufgabe, welche ihrerseits christliche Eltern immer wieder zu dem allein heiligen und vollmächtigen himmlischen Erzieher treibt. — Während Dienstboten eine Erweiterung der Familie als Arbeitsgemeinschaft darstellen,

so bilden stehende Hausfreunde und vorübergehende Gäste vorzugsweise eine Bereicherung der Freuden des häuslichen Lebens, wie dies Goethe in dem angeführten Spruch voraussetzt. Die im N. L. empfohlene Gastfreundschaft hat freilich mehr den Charakter der Liebeserweisung gegen bedürftige, wohl auch nach Matth. 10, 34—42; 25, 35 f. verfolgte und bedrängte Glaubensbrüder; doch sollte auch da gemäß der Gegenseitigkeit des Austausches leiblicher oder geistlicher Gaben (cf. Röm. 1, 11 f.; Phil. 4, 15 ff.) der Gast nicht als Last empfunden werden.

Schon im festen Rahmen des Hauses kann auf diese Weise die Geselligkeit im engeren Sinn d. h. die Vereinigung eines Kreises von Menschen mit dem Zweck, einander gegenseitig zu genießen, sei's in einfacher Unterhaltung, sei's in heiterem, harmlosem Spiel, oder in wechselseitiger Darbietung und Ausnahme künstlerischer, je nachdem auch wissenschaftlicher Leistungen freiwilliger Art, eine größere Ausdehnung gewinnen. Noch mehr ist dies der Fall, wo die Geselligkeit des Hauses Schwelle überschreitet und der Mensch in einem weiteren Kreis von Genossen die Mannigfaltigkeit persönlicher Individualitäten, Gaben und Leistungen, das freie Spiel menschlicher Kräfte in harmonischem Zusammenwirken Vieler zu genießen sucht. — Diese weitere Geselligkeit wird sich zum Teil an die früher erwähnten Berufsgenossenschaften anschließen, wie denn z. B. die früheren Innungen und Zünfte in ihren Versammlungsstuben neben ihren Berufsinteressen auch freie Geselligkeit pflegten; zum Teil aber, wie in unserer Zeit gewöhnlich, besondere Sammelpunkte in allerlei Vergnügungsgesellschaften sich bereiten. — Die Höhepunkte der Geselligkeit in diesem eigentlich gesellschaftlichen, wie im häuslichen Familienleben bilden gewisse Feste, welche aus allerlei Anlässen (Geburtstage, Hochzeiten, Abschiede, Stiftungstage u. dgl.) gefeiert werden.

Selbst das Schulleben hat seine geselligen Freuden, wie sie besonders in Turnspielen, Spaziergängen, Schulfeiern zur Geltung kommen. Solche Feiern werden oft patriotische Anlässe haben und führen uns so einen Schritt weiter zur geselligen Seite des staatlichen Lebens. Schließt sich in unseren Verhältnissen schon an die Bildung politischer Parteien und deren Versammlungen zu praktischen Zwecken auch einige Geselligkeit an, so ge-

winnt das gesellige Leben einen höheren Schwung doch erst, wenn weitere Kreise der Bürgerschaft ohne Unterschied der Partei, des Standes u. dgl. je und je, vielleicht regelmäßig sich zusammentun, um die Erinnerung an wichtige Ereignisse der Volksgeschichte, das Gedächtnis hervorragender Männer der Nation oder auch den Namen des jeweiligen Staatsoberhauptes als des einheitlichen Vertreters des Ganzen festlich zu feiern. Da freut sich das Volk nicht bloß der gegenwärtigen Ordnung und ihrer vielfachen Segnungen, sondern vorzüglich seines reichen Erbteils von vergangenen Geschlechtern, der großen Taten und Männer der Vorzeit. Die Freude am Vaterland, an den gemeinsamen nationalen Gütern und Ordnungen empfängt bei solchen Gelegenheiten immer wieder die nötige Nahrung und Erfrischung.

Ihren höchsten Gipfel ersteigt menschliche Geselligkeit da, wo das Höchste und Beste, das Schönste und Größte, zugleich das allgemeinste und alles umfassende Gut Menschen aller Individualitäten, Stände und Richtungen, ja unter Umständen verschiedenster Nationalität und Rasse zusammenführt: in der religiösen Gemeinschaft der christlichen Kirche. Den einigen Gott, den König aller Könige, und den er gesandt hat, seinen eingeborenen Sohn Jesum Christum, gemeinsam zu ehren, zu loben und zu preisen, der hohen heiligen Güter, wohl auch der ausermählten Rüstzeuge seines Reiches in dankbarer Freude zu gedenken, und im seligen Bewußtsein des gemeinschaftlichen, unvergleichlichen Besitzes auch aneinander, an den in der Gemeinde durch Gottes Gnade wirksamen persönlichen Gaben und Kräften sich zu freuen nach dem Liedeswort: Eins freuet sich am anderen in diesem fremden Land, — das ist der wesentliche Inhalt christlich-kirchlicher Geselligkeit, welche gleichfalls an festlichen Gedenktagen der großen Taten Gottes, der Tatsachen unseres Heils, und namentlich bei der stiftungsmäßigen Feier des h. Abendmahles ihren Höhepunkt erreicht oder doch erreichen sollte. Daß solches Genießen nur die eine Seite des kirchlichen Lebens bildet und daß dadurch gerade die gegenseitige Förderung der Christen in Erfüllung ihres himmlischen Berufes, in dem Gagen nach dem vorgesteckten Ziel der Vollkommenheit und in der Übung christlicher Liebe immer neuen Sporn, Antrieb und Kraft empfängt, bedarf

nach dem früher Bemerkten nur einer kurzen Erinnerung. Ohne stetes Empfangen und Genießen göttlicher Gabe und Kraft im Wort und Sakrament, im Gebetsumgang mit Gott und im Verkehr mit christlichen Brüdern gedeiht kein wahrer, vernünftiger Gottesdienst (Röm. 12, 1 f.; Hebr. 13, 16; Jak. 1, 27 f. cf. 2. Petr. 1, 3—7).

Gerade das kirchliche Leben macht uns aber auch mit besonderem Ernst auf die Tatsache aufmerksam, daß das Menschenleben hier unten nicht bloß im Wechsel von Arbeit und Genuß verläuft, sondern auch von Schmerz und Leid vielfach durchzogen und getrübt wird. Die Kirche des Kreuzes lehrt ihre Glieder nach dem Vorbild wie in der Kraft des Gekreuzigten ihr Wohl und Wehe gemeinsam tragen in teilnehmender Liebe und so Glück und Unglück redlich miteinander teilen; sie stellt Freude, Leid und Arbeit gleichermaßen ins Licht der Ewigkeit. — Ein näheres Eingehen auf den Beruf der Kirche, allerlei Schmerz und Traurigkeit in Freude zu verwandeln, persönliche und soziale Notstände lindern zu helfen, sei es durch Erziehung und Ermunterung ihrer Glieder zu tatkräftiger Nächstenliebe, sei es durch eigene Veranstaltungen unter dem Gesichtspunkt der Gewinnung oder Wiedergewinnung der Seelen für Gottes Reich (das Gebiet der sog. inneren Mission) müßte sich an das oben über die praktischen Aufgaben der Kirche Gesagte anschließen.

Überblicken wir das jetzt skizzierte Gebiet des sozialen Lebens, das Feld gemeinsamer Arbeit an der fortschreitenden Unterwerfung der Natur und des Menschenlebens unter die Herrschaft des Geistes, des anerschaffenen menschlichen wie des neuschaffenden göttlichen Geistes, anderseits das Feld gemeinsamer Erholung im Genuß natürlicher und kultureller, besonders aber gemeinsamer und gesellschaftlicher Güter (dessen, was der Mensch am Menschen bzw. an der organisierten menschlichen Gesellschaft selber hat), so könnten wir die Teilnahme des Einzelnen an der gemeinsamen Arbeit im individuellen Beruf unter den Gesichtspunkt der dienenden oder auch mitteilenden Liebe, die Beteiligung an gemeinsamer Erholung bzw. Trauer unter den der teilnehmenden Liebe stellen. Dort gilt das Wort: Dienet einander, ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat (1. Petr.

4, 10); hier das Pauluswort: Freuet euch mit den Fröhlichen und weinet mit den Weinenden! (Röm. 12, 15).

Ob wir diese Übersicht schließen, müssen wir aber noch die festen Bildungen, Formen und Einrichtungen erwähnen, welche vorzugsweise mit der gesellschaftlichen Arbeit als deren Mittel und Werkzeuge oder als ihre Früchte und Erzeugnisse zusammenhängen, ja oft nur die bestimmte Art und Weise, den regelmäßigen Verlauf und Charakter von Arbeit oder Erholung bezeichnen.

Blicken wir hierbei zuerst wieder auf die materielle Kultur, so gehört hierher nicht bloß die Fülle der zum unmittelbaren Gebrauch oder Verbrauch bestimmten Erzeugnisse des Ackerbaues, Gewerbleißes und Handels, sondern auch der ganze Reichtum von Werkzeugen und Maschinen, Fabrikeinrichtungen, Tausch- und Verkehrsmitteln aller Art, wie beides in angemessener Auswahl in natura oder auch in Bildern und Modellen teils vorübergehend auf landwirtschaftlichen und gewerblichen Ausstellungen, teils dauernd in Sammlungen und Museen zu schauen ist. Jene haben wir bereits erwähnt als Quellen des Genusses, sie kommen aber auch als Mittel technischer Belehrung und stetiger Vervollkommenng der verschiedenen Arbeitszweige in Betracht.

Ähnlich verhält es sich mit Kunstsammlungen, Gemäldegalerien u. dgl., noch mehr mit den Büchersammlungen oder Bibliotheken, welche der Wissenschaft dienen. Die Musik und Schauspielkunst freilich können der Natur der Sache nach nur in vorübergehenden Aufführungen sich hören und sehen lassen, für welche die Baukunst Konzerthallen, Opern- und Schauspielhäuser errichtet hat.

Das Ganze der Kunsterzeugnisse einer Zeit, eines Volkes samt den verschiedenen Arten und Richtungen der künstlerischen Tätigkeit selbst fassen wir als die Kunst der betreffenden Periode, Nation usw. zusammen. Ebenso reden wir von der Wissenschaft wie von einer fertigen Größe, wiewohl wir wissen, daß ein großer Teil ihrer Ergebnisse in jeder Zeit dem Widerspruch und Wechsel unterworfen ist.

Die schriftlichen Erzeugnisse der wissenschaftlichen Forschung in Verbindung mit den Werken der redenden Künste, ja noch mit der Menge von Büchern und Broschüren rein praktischer Abzweckung pflegt man mit dem Sammelnamen der Literatur zu bezeichnen, sofern man denselben nicht auf die sog. schöne Literatur beschränkt.

Ein ähnlicher Sammelname, hergenommen von dem wichtigsten Werkzeug der Verbreitung unserer Literatur, der Name Presse dient insbesondere zur Bezeichnung des ungeheuren Schwarms von Eintagsfliegen der edlen Buchdruckerkunst, der heute so einflußreichen Zeitungen, Wochen- und Monatschriften politischen oder auch belehrenden und unterhaltenden Charakters.

Diese moderne Großmacht ist auch die Hauptträgerin und Verbreiterin dessen, was man die öffentliche Meinung nennt. Wohl erzeugt sich das Urteil der Menge über Tagesfragen aller Art zunächst in den Köpfen einzelner Männer, auch Frauen. Vermöge des Ansehens, das diese durch Stellung, Besitz, Verstand oder auch nur durch einnehmenden und bestechenden Redefluß, Wit, Gewandtheit des Auftretens u. dgl. in einem Kreis genießen, wird ihre Meinung mehr oder weniger maßgebend in diesem Kreis, wobei oft schon der Ton und Nachdruck der Stimme dazu beitragen kann, Stimmung zu machen. Der ins Wasser geworfene Stein zieht seine Kreise weiter, sofern nicht andere seine Kreise stören. Das mündliche Wort wird festgelegt und verstärkt durch Zeitungsartikel, welche wieder je nach dem Ansehen des Blattes, vielleicht auch des vermuteten Schreibers der ausgesprochenen Meinung größeren Anhang verschaffen.

Die Macht einer bestimmten Meinung über die Menge, der Anklang, den sie findet, hängt aber auch sehr wesentlich ab von der in einer Zeit oder Umgebung herrschenden Welt- und Lebensanschauung, aus welcher die einzelnen Urteile über religiöse und sittliche Fragen bis ins soziale und politische Gebiet hinein entspringen und mit welcher solche Urteile wenigstens annähernd zusammenstimmen müssen, wenn sie schnellen und zahlreichen Beifall finden sollen. Ihren unmittelbarsten Ausdruck findet dieselbe in dem jeweiligen in Umlauf und Geltung befindlichen Schatz von Sprichwörtern, Redensarten, ge-

flügelten Worten. Während aber die Bildung einer öffentlichen Meinung sich vorzugsweise in der geselligen Unterhaltung über bestimmte Vorkommnisse vollzieht, im freien Meinungsaustausch, der heutzutage durch die Presse seine Hauptnahrung und -anregung empfängt, so sind dagegen an der Bildung und Umwandlung der alle Einzelurteile wesentlich mitbestimmenden Welt- und Lebensanschauung noch andere Faktoren beteiligt, vor allem Wissenschaft und Kirche; diese wirken theils durch ihren von Schule und Haus vermittelten Einfluß auf die Jugend, theils durch Vorträge und Predigten wie durch die von ihren Vertretern ausgehende Literatur auf weitere Kreise, in welchen ihre Wirksamkeit wieder durch das größere oder geringere Ansehen jener Mächte im öffentlichen Leben mitbedingt ist.

Die Weltanschauung eines bestimmten Kreises ist der Kern seiner Bildung, wenn wir dieses vieldeutige Wort zunächst einmal im engeren Sinn der intellektuellen Bildung verstehen als den Besitz eines gewissen Maßes geordneter Kenntnisse, welche von einer mehr oder weniger geübten Erkenntnis kraft beherrscht werden. Solches Wissen von den wichtigsten Ergebnissen der jeweiligen Forschung nach Wahrheit verlangt doch vermöge des Einheitsbedürfnisses des menschlichen Geistes einen gewissen Abschluß und Mittelpunkt, einen Grund- und Schlußstein in einer bestimmten Überzeugung von den höchsten Wahrheiten und Gütern der Menschheit, welche allem sog. Wissen erst seinen Halt und vollen Wert verleiht, wiewohl oder weil dieselbe als Glaubensüberzeugung bereits vom Intellekt ins Gemüt, in Herz und Gewissen hineinreicht. Jrgend eine Weltanschauung, und sei sie noch so mager und verkehrt, hegt ja auch tatsächlich jeder Mensch von gesundem Verstand, der nicht etwa als radikaler Skeptiker an aller Wahrheit irre geworden ist; und diesen Zustand wird nicht leicht ein Mensch auf die Dauer aushalten. —

Ein Blick ins Buch und zwei ins Leben, das muß die Form dem Geiste geben: dieses Goethewort führt uns auf den Begriff der Bildung im weiteren Sinn. Diese ist nämlich nicht nur ein bestimmtes Maß wissenschaftlicher Urteils kraft und theoretischer Kenntnisse, bzw. künstlerischen Könnens und ästhetischen Geschmacks, sondern auch ein genügendes Maß von Kenntnis und Verständnis des

praktischen Lebens sowie ein sicheres Benehmen gemäß der herrschenden guten Sitte und Lebensart, wobei selbstverständlich in verschiedenen Kreisen und Schichten eines Volks auch die Anforderungen an Bildung verschiedene Art und Höhenlage haben.

Mit dem eben Gesagten sind wir schon von der erkennenden Seite des menschlichen Geistes, von der mehr oder weniger durchgebildeten Vorstellungs- und Anschauungswelt der menschlichen Gesellschaft übergegangen zur praktischen Betätigung und Lebensäußerung derselben. Während im landläufigen Begriff von Bildung das Höchste und Tiefste, die Charakterbildung, die wir auch vorhin nicht erwähnten, hinter der Wissensbildung ganz zurücktritt, so kommt dagegen die sog. gesellschaftliche Bildung desto mehr zu ihrem Recht. Diese ist aber im wesentlichen nichts anderes als diejenige Form des äußeren Auftretens, Redens und Verhaltens, welche zum ganzen Ton der in Betracht kommenden Gesellschaftskreise stimmt, in ihre Art und Weise sich harmonisch einfügt; sie ist die stilgemäße Erscheinung des Einzelnen innerhalb der Architektonik des Ganzen, das anstandslose bzw. anstandsvolle Sichschicken in die herrschenden gesellschaftlichen Sitten und Gewohnheiten.

Unter Sitte verstehen wir den Inbegriff der Gewohnheiten des äußeren Lebens, wie diese innerhalb einer Gemeinschaft entsprechend ihrer Eigenart und ihren Verhältnissen sich allmählich verfestigt und dadurch einen beherrschenden Einfluß auf die einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft gewonnen haben. So regelt die Sitte den Brauch oder die Gebräuche beim Essen und Trinken, in Kleidung und Wohnung, überhaupt beim Genuß des Lebens, bei der Erholung jeder Art; sie bestimmt zum Teil die Art und Weise der Arbeit z. B. der landwirtschaftlichen, aber auch der erziehenden Tätigkeit (Brügelzeiten); sie schreibt die Formen des geselligen Umganges vor, wie die des geschäftlichen Verkehrs. Die Bräuche bei der Hochzeit wie beim Begräbnis, bei der Aufnahme von Meistern, Gesellen und Lehrlingen in ihren Verband, wie bei der Einstellung junger Rekruten ins Heer, das Zeremoniell bei der Krönung eines Kaisers, ja auch die Formen, der Ritus der Gottesverehrung: was immer des öfteren sich wiederholend ins äußere und besonders ins öffentliche Leben heraustritt, das steht unter dem stillen Machtgebot

der Sitte, und zwar um so sicherer, vollständiger und dauernder, je weniger in ihrem Bereich die entgegenstehende Macht der Individualität entwickelt und erstarkt ist.

In einfacheren Kulturverhältnissen ist Sitte und Recht so wenig als Sitte und Sittlichkeit deutlich voneinander unterschieden. Die ungeschriebene, von Mund zu Mund oder durch bloßes Anschauen und Nachahmen sich fortpflanzende und erhaltende Sitte beherrscht zunächst als Gewohnheitsrecht das ganze private und öffentliche Leben: Pflichten und Rechte der Familienglieder, der Berufsgenossen, der Staatsbürger gegeneinander wie gegenüber dem Gemeinwesen, der Obrigkeit; die Schlichtung bürgerlicher Streitigkeiten wegen äußerer Sachen und persönlicher Leistungen; die Strafe, welche ein bestimmtes Vergehen oder Verbrechen gegen die herkömmliche Ordnung treffen soll, wie die Art des Strafvollzugs; schließlich auch das Verhalten verschiedener Völker und Staaten zueinander in Krieg und Frieden: dieses und ähnliches bestimmt sich so lange durch bloßes Gewohnheitsrecht, bis die Entwicklung der äußeren Verhältnisse, entstehende Unordnungen, schwankende Unsicherheit des Urteils u. dgl. zur zusammenfassenden Ordnung und schriftlichen Fixierung des überlieferten Brauchs und seiner zeitgemäßen Änderungen drängen. Auf jene früheren, einfacheren Verhältnisse mag vielfach des Tacitus Wort von den alten Germanen zutreffen, daß bei ihnen gute Sitten mehr vermögen als anderswo gute Gesetze. — Aber auch die besten Sitten und Gesetze verlieren mit der Zeit ihre Angemessenheit an die sich ändernden Verhältnisse und damit ihre Kraft und Geltung. Während nun die Sitte in stiller Umwandlung dem Wechsel der Bedürfnisse und Anschauungen folgt, müssen die Gesetze in bewußter Überlegung und vielleicht stürmischer Beratung abgeändert und verbessert werden. Dadurch wie durch die wohlüberlegte Anwendung der allgemeinen Gesetze auf den einzelnen Fall erhält das seiner Bestimmung nach praktische, die Wohlordnung der äußeren Lebensverhältnisse bezweckende Recht im Unterschied von der Sitte einen immer stärker werdenden Einschlag gedankemäßiger Art, welcher es mit der öffentlichen Meinung in nähere Beziehung bringt; diese Beziehung hat in der neuzeitlichen Einrichtung von Schöffengerichten und Geschwornengerichten einen formellen Ausdruck ge-

funden. — Übrigens ist das Recht schon von Haus aus nicht nur die staatlich sanktionierte und erzwingbare Form des äußeren Verhaltens der Bürger, sondern auch die öffentlich festgesetzte Beurteilungswaise des Handels und Wandels der Leute seitens der dazu bestellten Richter. In beiden ist es wesentlich normativ, sofern es im voraus die dem öffentlichen Wohl und Willen entsprechende Art und Weise des Verhaltens, des Tuns und Lassens, des Urteilens und des Leidens (in der zuerkannten Strafe) durch eine gemeinsame, alle bindende Richtschnur zu regeln sucht, ähnlich wie Kunstregeln die Ausübung einer Kunst, methodische Grundsätze den Betrieb einer Wissenschaft. Wie weit das Gesetz auch die Wirklichkeit beherrscht, das hängt teils von der Vollmacht und Tatkraft der das Recht handhabenden Obrigkeit, teils von der Macht der das Gesetz tragenden oder hemmenden Sitte ab.

Die Sitte ihrerseits ist in erster Linie ein Sein, eine tatsächliche Beschaffenheit menschlichen Tuns und Treibens, erst in zweiter Linie ein Sollen, das die Einzelnen verpflichtet, die Widerstrebenden richtet, wozu sie der öffentlichen Meinung bedarf. — Außerdem erstreckt sich die Sitte weiter als das Recht, auf manches vom Gesetz freigelassene Gebiet des privaten und sozialen Lebens.

Wir haben nun dem beweglichen Element gemeinsamer, wenn auch geteilter Arbeit, gemeinsamen oder gegenseitigen Genusses die festeren Formen, Erzeugnisse und Hilfsmittel hinzugefügt, welche teils dem produktiven, schaffenden, teils dem rezeptiven, genießenden Verhalten der menschlichen Gesellschaft entspringen oder dienen: die Produkte von Landwirtschaft, Gewerbe und Handel, die Gebilde der Kunst und Wissenschaft, mit ihren Werkzeugen und Sammlungen; ferner die teilweise durch die eben erwähnten Faktoren der materiellen und geistigen Kultur, aber auch durch den sozialen Verkehr und den Einfluß der verschiedenen auf die Bearbeitung, Ordnung und Leitung der persönlichen Welt gerichteten Gemeinschaften erzeugten und bestimmten Mächte der Literatur und Presse, der öffentlichen Meinung und Weltanschauung, der intellektuellen, ästhetischen und gesellschaftlichen Bildung, der Sitte und des Rechts. Daß alle diese Gebilde in vielseitigem Zusammenhang miteinander

verflochten sind, daß insbesondere z. B. die Presse und öffentliche Meinung eines Volkes mit dessen Sitte und Rechtsordnung, auch Rechtssprechung in reger Wechselwirkung stehen, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung.

Mit dem bisherigen haben wir die mannigfachen Übungsfelder vollkommener Christengesinnung in dieser Welt in möglichst übersichtlicher und der Natur der Sache entsprechender Gliederung zu beschreiben versucht. Und zwar erschien dem Verfasser gerade diese mehr formale Arbeit der Disposition des reichen und etwas ungesügten Stoffes hier wie in seiner S. 2 angeführten Schrift wohl der Mühe wert, da auch die besten Darstellungen der christlichen Ethik eben in diesem, wenn auch verhältnismäßig untergeordneten Punkt oft wenig befriedigen. Es ist ja eine doch wohl auf einen Mangel in dieser Beziehung hinweisende Tatsache, daß „über die Gestaltung des ethischen Systems bei weitem kein so großes Maß der Übereinstimmung herrscht, als dies hinsichtlich der Dogmatik der Fall ist“ (Kirn im Artikel „Ethik“ des Calwer Kirchenlexikons). — Mit der vorstehenden Disposition des Stoffes der sozialen Ethik in der früher angegebenen Begrenzung des Begriffs (= Darstellung des normalen Verhaltens der einzelnen christlichen Persönlichkeit gegenüber den verschiedenen Gemeinschaftsformen, Aufgaben, Gütern und Erzeugnissen der empirischen menschlichen Gesellschaft) ist die Aufgabe des Verfassers erschöpft.

Wie jene christliche Grundgesinnung der Welt gegenüber auf den einzelnen Gebieten der menschlichen Gesellschaft zur Anwendung und Betätigung komme, wie sich also ein Christ, der zum vollkommenen Mannesalter Christi ausgereift wäre, verhalten müßte zu bzw. in den Verhältnissen der Kameradschaft und Freundschaft, der Ehe und Familie, des Schul- und Erziehungswesens, des staatlichen und kirchlichen Lebens;

wie ferner zu den auf die Erzeugung sachlicher Güter gerichteten Berufsgemeinschaften der materiellen und geistigen Kulturarbeit oder zu den auf den geselligen Genuß solcher Güter gerichteten Erholungsgesellschaften;

wie sich ein Christ endlich verhalten soll zu den Erzeugnissen und Hilfsmitteln, Denkweisen und Lebensformen der so gegliederten

Gesellschaft: zu den materiellen Gütern und zu den geistigen der Kunst und Wissenschaft, zu Literatur und Presse, öffentlicher Meinung und herrschender Weltanschauung, zu Sitte und Recht;

wie er in alledem auch die Übel und Leiden auf sich nehmen muß, welche das gesellschaftliche Leben in seiner tatsächlichen Beschaffenheit gerade auch für den gewissenhaften Christen mit sich bringt: das alles im einzelnen zu entwickeln wäre eine so vielumfassende Aufgabe, daß sie die Grenzen einer Abhandlung weit überschreiten würde. Es sei genug, den Rahmen für eine solche Darstellung sozialer ¹⁾ Ethik gezeichnet zu haben, deren Hauptinhalt sich dahin müßte zusammenfassen lassen, daß ein Christ nach dem Vorbild seines Meisters (1. Joh. 2, 6; 4, 4—6. 17) und in der Kraft seines Geistes in der Welt lebend nicht von der Welt sein und dennoch die Welt überwinden soll.

Pfarrer Kretschmer.

¹⁾ Die bei einer Darstellung des normalchristlichen Verhaltens zur empirischen menschlichen Gesellschaft unvermeidliche Kritik ihres jeweiligen Zustandes findet ihre Ergänzung in der positiven Beschreibung der Grundzüge einer normalen oder idealen Verfassung der menschlichen Gesellschaft nach ihren verschiedenen Seiten. Eine solche Darstellung ist vom biblischen Standpunkt aus nur möglich unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes, dessen Vollendung zwar der zukünftigen Welt angehört, dessen Wesen aber doch auch in dem Organismus einer christlichen Gesellschaft auf Erden verwirklicht gedacht werden kann (vgl. die neueren Schilderungen des tausendjährigen Reiches). J. M. Dörner in seinem System der christlichen Sittenlehre § 71 nennt sogar die Einheit, den Gesamtorganismus der sittlichen Gemeinschaften selber (Hausstand, Staat, Kunst, Wissenschaft, Kirche) das Reich Gottes. Gibt es auch in Wirklichkeit nirgends und wohl niemals auf Erden ein durchaus vollkommenes Familien-, Staats- und kirchliches Leben, so wenig als einen vollkommenen Christen, der das Vorbild Christi schon erreicht hätte (Phil. 1, 12 ff.), so hat doch die Zeichnung des einen wie des anderen Ideals einen Wert teils als Strebeziel für den Willen, teils als Beurteilungsmaßstab für das sittliche Denken der Christen. — Wollte man nun den Namen „soziale Ethik“ auf jene Beschreibung des christlichen Gesellschaftsideals im Licht des Reiches Gottes einschränken, was gewiß das zweckmäßigste wäre, so müßten wir für den Gegenstand vorliegender Skizze einen anderen Namen wählen, etwa kosmische Ethik, weil ja des Christen Stellung zum *κόσμος* der eigentliche Schwerpunkt einer näheren Ausführung dieses Entwurfes sein müßte. Jedoch, wenn nur die Sache selbst reinlich ausgeschieden wird, bedarf es wohl überhaupt keines besonderen Namens mehr für das Teilganze, das der Verfasser im Vorstehenden zu gliedern versuchte.

Die Entscheidung der Konkordienformel in der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit in art. III besonders gegenüber der Osiandrischen Lehre.

Die seit dem Interim immer stärker sich bemerkbar machenden Versuche eines Theils der Lutheraner, dem Katholizismus durch starke LehrkonzeSSIONen entgegenzukommen, besonders der Versuch einer Romanisierung des evangelischen Begriffs von der *iustitia fidei coram deo* durch Andreas Osiander, nötigten die Verfasser der Konkordienformel, die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit nochmals zu entwickeln. Daneben bedrohte das entgegengesetzte Extrem der Lehre des Franz Stancarus dieselbe Hauptlehre von der Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben an Christum nicht weniger. Hier die rechte Mitte zu finden und den genuin lutherischen Standpunkt wieder klar festzustellen ist der Hauptzweck des III. Artikels der Konkordienformel „*de iustitia fidei coram deo*“ gewesen.

Osianders Grundgedanke ist dieser: nicht der Christus für uns, sondern der Christus in uns ist unserer Rechtfertigung Grund. Dazu kommt er durch eine eigentümliche Lehre vom Bilde Gottes, vom Worte Gottes, von der Gerechtigkeit Christi und seinem zweifachen Mittleramte. Das Bild Gottes ist der inkarnierte Sohn Gottes, also nicht der Christus an sich. Dies Bild existiert zunächst im göttlichen Geist als Idee (*similitudo*), mit der Bestim-

mung einmal verwirklicht zu werden. Der Mensch soll ja seiner Bestimmung entsprechend Gott in sich aufnehmen. Endliches und Unendliches, Mensch und Gott sind aber unermesslich weit voneinander getrennt, deshalb ist der Gottmensch das notwendige Mittelglied; er kann dies aber nur sein, wenn er ohne Sünde blieb. Wohnte schon in Adam das Göttliche, so wurde dies doch durch die Sünde getrübt, ja zerstört, von göttlicher Einwohnung kann nun nicht mehr die Rede sein, ebensowenig von *iustitia originalis*. Diese kann nur durch Mitteilung der göttlichen Natur des Sohnes an die Menschen wiedergewonnen werden. Daher *humana natura Christi nihil est nisi instrumentum, qua divina iustitia homini se infundit*. — Das Wort Gottes ist beschlossen in der äußeren Predigt des Evangeliums, fährt in ihr daher wie in einem Wagen, ist selbst identisch mit dem inkarnierten Logos und geht durch Vermittlung des äußeren Wortes in den gläubigen Hörer ein, der Jesum Christum aufnimmt und dadurch gerechtfertigt wird. — Nur die uns einwohnende Gerechtigkeit Christi macht uns gerecht, denn *non tam iniquus deus est, ut eum pro iusto habeat, in quo verae iustitiae prorsus nihil est*. Glacie frigidiora docent, nos tantum propter remissionem peccatorum reputari iustos et non etiam propter iustitiam Christi per fidem in nobis inhabitantis (*disp. de iust. th. 74, 73*). Christus ist nicht nach seiner menschlichen, sondern nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit und diese seine wesentliche, ewige, göttliche Gerechtigkeit, geradezu seine göttliche Natur, wenn sie durch den Glauben in uns wohnt, wird uns zur Gerechtigkeit gerechnet. Der Mensch erhält Erlösung und Sündenbefreiung durch des Gottmenschen doppeltes Mittleramt: *redemptio* und *iustificatio*. — An der *redemptio* hat jeder Getaufte Theil. „Hat man einen Mohren aus der Gefangenschaft durch Lösegeld befreit, so sind dadurch auch seine Nachkommen frei.“ Ebenso ist es hier. Diese *redemptio* geschah vor 1500 Jahren, kann also nicht rechtfertigen, sondern die Rechtfertigung kann erst durch Aufnahme des Heils zustande kommen, welche der Glaube bewirkt. Mithin ist unsere *iustificatio* nicht eine Folge des Versöhnungstodes Christi, sondern seiner wesentlichen göttlichen Gerechtigkeit selbst, die in uns wohnen muß.

— Stancarus vertrat das entgegengesetzte Extrem: die Rechtfertigung gründet sich lediglich auf den von Christo als Menschen geleisteten Gehorsam. Es konnte Christus doch nicht geringer sein als der Vater; das wäre er aber, wenn er als Gottmensch habe sterben müssen, vielmehr komme das Sterben allein der menschlichen Natur zu. Sein Satz *excludo naturam divinam ab officio sacerdotii et mediationis Christi, sed non a persona eius* sollte dem Vorwurf begegnen, daß er also keine Menschwerdung des Gottessohnes annehmen könne. Aber es ist offenbar, daß wie dort der alte Eutychianismus, hier der nicht weniger verhängnisvolle Nestorianismus von neuem die Kirche bedrohte, denn von Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo kann dann nicht mehr die Rede sein.

Zunächst weist die Konkordienformel die beiden gleich irrigen Anschauungen Osianders und Stankari von der Person Christi und seinem Mittlerwerk ab und lehrt: Christus ist unsere Gerechtigkeit totus, secundum utramque naturam in sola videlicet oboedientia sua Epit. 3, denn nur der ganze Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch gewesen, habe die Versöhnung und Erlösung der sündigen Menschheit vollbringen können: *humana enim natura sola, sine divinitate . . . divinitas vero sola, sine humanitate inter deum et nos mediatoris partes implere non potuisset: Sol. Decl. 56.* Die Rechtfertigung ist eben nicht Heiligung, keine *iustitia infusa*; unsere Gerechtigkeit gründet sich auf Christi Werk und ist darin beschlossen: *propter solam oboedientiam et meritum perfectissimum unius Christi Sol. Decl. 54* cf. *propter solum Christi meritum 39; propter oboedientiam Christi 22*, und besonders die Ausführungen auch über den forensischen Charakter ihrer *imputatio 13—15. 23*, an den Gläubigen 31. Aus freier Liebe hat er uns das erworben, denn er stand nicht unter dem Gesetz (*non fuit legi subiectus 15*). Dieser Leidensgehorsam Christi, der den Grund unserer Versöhnung und Rechtfertigung bildet, ist sowohl passiv als aktiv während seines ganzen irdischen Lebens gewesen, d. h. er hat das Gesetz erfüllt, aber auch seine Strafe getragen und somit ihm genüge getan Sol. Decl. 57. Dieser stellvertretende Gehorsam ist also nicht bloß unserer Redemptio — wie Osiander meinte — sondern auch

unserer *Iustificatio* Grund, daher die häufigen Wiederholungen: *oboedientia et passio* 56, oder *tota oboedientia* 55, oder *perfectissima oboedientia* 56, oder *oboedientia, passio et resurrectio* 14 bzw. *mors* 32 oder gar alles zusammen 9. So erscheint hier das *Tun Christi* neben seinem Leiden besonders betont, weil der stellvertretende Gehorsam Christi *Oslander* gegenüber besonders hervorgehoben werden mußte, um die richtige Rechtfertigungslehre festzuhalten. Von einer solchen Unterscheidung des Leidens und des Tuns Christi zu unserer Rechtfertigung wissen die älteren Bekenntnisse nichts, und hier ist ein erfreulicher Fortschritt der Lehrbildung zu bemerken. Der Begriff der Rechtfertigung selbst war schon in den älteren Bekenntnissen als ein *a peccatis absolvere, iustum pronuntiare (sensu forensi)* bestimmt und wird ebenso *Sol. Decl.* 17 wiederholt. Darauf, daß die Rechtfertigung bestehe in der Zurechnung dieser Gerechtigkeit Christi an die Gläubigen wird, als auf den zentralen Hauptpunkt des Artikels, *Epit.* 4—5. *Sol. Decl.* 4. 9. 15. 17 nachdrücklich hingewiesen. Diese *imputatio* fällt zusammen mit der *remissio peccatorum* *Sol. Decl.* 23. Die Gnade Gottes, welcher die Sendung Christi zu danken ist, ist wie Grund so Folge der Veröhnung *ib.* 31—32. Das Mittel, wodurch wir Christi Gerechtigkeit erlangen, ist der Glaube, und zwar *sola*, ohne alle Werke *Epit.* 5. 10. *Sol. Decl.* 36 cf. 52—53 (bes. gegen *Major* und *Menius* gerichtet). Das Wesen dieses Glaubens beschreiben *Sol. Decl.* 10—14, die Güter, die erlangt werden 16; weil die *vere credentes* das Verdienst Christi im Glauben ergreifen, haben sie *reconciliationem cum deo, remissionem peccatorum, dei favorem, adoptionem filiorum et hereditatem vitae aeternae* 16. Aber so gewiß dieser Glaube das *medium*, durch welches wir das vom Evangelium Verheißene ergreifen, ist, so gewiß ist er ein *donum dei* 10—11, und nicht als *bonum opus*, *sed quia in promissione evangelii meritum Christi apprehendit et amplectitur* 13, bewirkt er unsere Rechtfertigung.

Voran geht diesem Glauben die *contritio* *Sol. Decl.* 26. 36 cf. 64 (*poenitentia*), nachfolgen muß ihm die *caritas* 27. Der Glaube allein, nicht Buße und Erneuerung, ist das Werkzeug, das Verdienst Christi anzunehmen (*unicum medium et instrumentum*) 31. Danach ist Rechtfertigung nicht mit Erneuerung zu

identifizieren, Epit. 8. Sol. Decl. 19. Beide Stücke sind notwendige Kennzeichen des rechtfertigenden Glaubens, denn ohne vorhergehende Reue würde der Glaube ebenso wie ohne folgende Erneuerung tot sein Epit. 11. Sol. Decl. 26—27. In dieser Weise ist auch Pauli und Jakobi Lehrweise zu verstehen Sol. Decl. 42—43. Es ist so- nach zu leugnen, daß irgend welche sittliche Bereitung den Menschen des Verdienstes Christi würdig mache, wie daß unsere Gerechtigkeit vor Gott sei die Erneuerung oder die Liebe 45—47, also auch nicht die Einwohnung des göttlichen Christus 54. Jeder Versuch, etwa die Vergebung der Sünden oder den Glauben oder die Zurechnung mit dem neuen Wesen des Heils und der Liebe verbinden zu wollen, wird 48—50 abgewiesen. 52—53 richtet sich gegen Majors (Prof. in Wittenberg) und Menius' (Superintendent in Gotha) Lehre, daß gute Werke nötig zur Seligkeit seien. Die eigene Lehre wird in art. IV. de bonis operibus für immer ausreichend klargestellt. Unter den am Schluß erfolgenden Anathemen ist das sechste dunkel, manche lassen es gegen den Irrtum des Stankarus, andere gar gegen Melanchthon gerichtet sein.

Mit Recht hat die Konkordienformel Front gemacht gegen den Irrtum Osianders und Stankari, die Naturen Christi auseinanderzureißen. Auch die Trennung von Rechtfertigung und Sündenvergebung, besonders von Rechtfertigung und Versöhnung durch Christum lehnt sie ab. Mit dem ersteren war auch die einseitige Beziehung der Rechtfertigung auf die eine oder die andere Natur in Christo abgewiesen. Endlich wird die irrige Ineinander- mischung von Rechtfertigung und Erneuerung beseitigt. Dagegen waren die lutherischen Theologen im Irrtum, wenn sie Osiander Pantheismus statt Mystizismus vorwarfen, wenn sie in seinem System die Notwendigkeit der Infarnierung Christi leugneten, wenn sie endlich seine Lehre als Rückfall in den Katholizismus betrach- teten. Mithin konnten sich die Verfasser des Bekenntnisses auch nicht dazu aufschwingen, in Osianders Lehre den Versuch zu er- kennen, die Notwendigkeit hervorzuheben, daß das Heil vom Menschen selbst aufgenommen werden müsse als sein eigenes Wesen, statt ihm imputiert zu werden als fremdes Verdienst. Wohl ist, wie oben hervorgehoben wurde, der aktive Gehorsam Christi neben seinem Leiden besonders betont, daß aber auch eine wirkliche Aktion des

Menschen zur Aufnahme und Verwirklichung der Gnadenkräfte nötig sei, wird schon im vorhergehenden Artikel II verneint, und die ganze Frage auch in diesem Artikel nur insofern noch berührt, als der forensische Charakter der Rechtfertigung so einseitig betont wird, daß auch nicht ein wenig von dem im Osiandrischen Lehrsystem liegenden Richtigen erkannt und anerkannt wird. In beiden Punkten hat die neuere positive Theologie weiter gearbeitet und nicht bloß in der Christologie die aktive Leistung Christi, sondern auch in der Soteriologie die Spontaneität des Menschen in kraft der von der Gnade gegebenen *novi motus* restituirt. Nur daß *arbitrium liberum* von *liberatum* unterschieden bleibt, daß Glaube und Liebe, Rechtfertigung und Heiligung nicht konfundiert werden! Denn „wo was Guts von mir geschieht, das wirkt nur dein göttlich Licht“. Hat einmal die Gnade den Menschen überwältigt, dann kommt doch seine Bekehrung und Erneuerung nur zustande, indem er mit seinem nunmehr befreiten Willen dem Wirken des Heil. Geistes zustimmt und nun mit ihm wirkt (*assentitur et cooperatur*). Lebt so Christus in ihm und kann er sagen: nicht ich lebe, sondern Christus in mir, so ist allerdings der „einwohnende“ Christus die Quelle seiner neuen geistlichen Kräfte (*novi motus spirituales*), aber der tragende Grund, auf den er sich gründet, ist doch Christus und sein Blut, d. h. der für ihn gestorbene und seine Sünden ein für allemal sühnende Christus, den er freilich im Glauben ergriffen hat und fortwährend immer wieder ergreifen muß.

D. B. Vollert.

Dogmengeschichte und Katechismus.

Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten" (Ev. Joh. 16, 13a). Wie der Herr dies Versprechen erfüllt hat, lehrt die Dogmengeschichte. Allerdings hat er jenes Wort seinen Aposteln gesagt; wir dürfen aber getrost glauben, daß es nicht für die Apostel allein bestimmt war, sondern für alle, so durch ihr Wort an ihn glauben würden (Joh. 17, 20). Hat doch der Herr versprochen, daß er bei seiner Gemeinde sein will alle Tage bis an der Welt Ende (Matth. 28, 19), und — er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben. Auch der Heil. Geist ist deshalb nicht von der Gemeinde Jesu Christi gewichen und leitet sie in alle Wahrheit.

Es bedeutet dies natürlich nicht, daß in der Gemeinde durch dies Innewohnen des Geistes jeder Irrtum vollständig ausgeschlossen sei. Das würde schon für die ersten Jünger des Herrn nicht zutreffend sein. Die Sünde bringt naturgemäß auch Irrtümer in die Gemeinde; einzelne davon haben sich jahrhundertlang erhalten. Aber dies dürfen wir glauben, daß unter der Leitung des heiligen Geistes die Gemeinde gelernt hat, mit richtigem Takte Wahrheit und Unwahrheit zu unterscheiden. Orr¹⁾ bemerkt, daß auch hier eine Evolution stattfindet, mit einem „survival of the fittest“.

Wenn dies wahr ist, sind drei Auffassungen der Dogmengeschichte ausgeschlossen.

1. Die falsch = pragmatische, welche die Gestaltung der Dog-

¹⁾ James Orr. The progress of dogma. London. Hodder and Stoughton. 1901, p. 18, 19.

matik allein abhängig macht „von Zeitvorstellungen, klimatischen Verhältnissen, persönlichen Stimmungen, Leidenschaften, Hofkabaln, Priesterbetrug, Mönchsfanatismus“. ¹⁾)

2. Die Meinung, daß die Dogmengeschichte nichts sei als eine Geschichte von Entartung und Verderben, so daß, nach Harnack ²⁾), die Dogmengeschichte „das geeignetste Mittel biete, um die Kirche von dem dogmatischen Christentum zu befreien“.

3. Im engsten Zusammenhange mit 2, daß die Kirche und der einzelne Christ beim Suchen, Begründen und Formulieren der Wahrheit mit den im Verlauf der Geschichte gewonnenen Resultaten nichts zu tun hat, sondern immer nur zurückkehren muß zur Heil. Schrift, das heißt für viele: zu einzelnen Stellen im N. T., welche man noch als Evangelium Jesu anerkennen will.

Noch ein anderes aber folgt aus der Tatsache, daß der Heil. Geist die Kirche in die Wahrheit leitet. Man muß erwarten, daß in der Dogmengeschichte auch ein Gedankengang gefunden wird. Es ist ein Erziehungswerk, welches der Heil. Geist an der Gemeinde tut. Sie mußte lernen, sich ihres eigenen Lebens bewußt zu werden, wie Harnack die Scholastik „bewußt gewordene und exponierte Frömmigkeit“ nennt. ³⁾) So will auch die Erziehung einem Kinde helfen, sich seiner selbst und seines Lebens bewußt zu werden. Das Kind nimmt das Leben wahr in seiner tausendfachen Gestaltung, es genießt, es leidet. Aber seine Vorstellungen vom Leben sind unklar, unrichtig. Allmählich muß es sich dessen bewußt werden, was es eigentlich sieht, hört und fühlt, muß es lernen, richtig in Worten zu sagen, was das Leben ihm ist. Dazu müssen Unterricht und Erziehung ihm helfen.

Gerade so mußte auch die Kirche erzogen werden. Das Christentum, wie Christus es gebracht hat, war Lehre, Wahrheit. Es wurden aber darin nicht genau und fest bestimmte dogmatische Formeln gegeben, sondern Kraft zur Seligkeit, ein Lebensprinzip, ein neues Leben. ⁴⁾) Diese Kraft, dieses Leben hatten und

¹⁾ Dr. R. R. Hagenbach. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1840. I. S. 13.

²⁾ D. Adolf Harnack. Dogmengeschichte. 1893, S. 5.

³⁾ A. a. O., S. 281.

⁴⁾ Vgl. D. Thomajus, Die christliche Dogmengeschichte. I, S. 1, 3.

fühlten die Gläubigen, aber ohne davon die richtige Erkenntnis zu haben.

Daß „das Maß der Heilserkenntnis in den christlichen Gemeinden der Anfangszeit, nach dem Hingang der Apostel, der in dem Schriftworte derselben erschlossenen Tiefe und Höhe“ nicht entsprach, erhellt, wie Thomasius bemerkt,¹⁾ aus den Schriften der sogenannten apostolischen Väter, und die Frage, wie diese Erscheinung zu erklären sei, beantwortet er u. a. mit dem Hinweis auf das Gesetz der Entwicklung: „Daß die Kirche in eine Entwicklung auch nach der Seite der Erkenntnis und Lehre eingehen sollte, liegt in ihrem Wesen und Beruf. Es ist der gottgewollte Weg. Diese Entwicklung unterscheidet sich dadurch von dem wunderbaren, durch unmittelbare Gottesoffenbarung gesetzten Anfang, daß jetzt auch die menschlich-natürlichen Faktoren und Vermittlungen eintreten sollten, um das göttlich Gegebene sich zu assimilieren und zu durchdringen.“²⁾

Die Kirche mußte, wie gesagt, sich ihres eigenen Lebens bewußt werden. Dieses Leben ist eine Tatsache, und der Ursprung, der Grund und die Kraft dieses Lebens müssen deshalb auch Tatsachen sein. Diese Tatsachen mußte der menschliche Geist in der Gemeinde kennen lernen und ihre Wahrheit verstehen.

Bei dieser Erziehung und Entwicklung gibt es zwei maßgebende Faktoren: das vom göttlichen Worte bezeugte Heil und den menschlichen Geist, der das Wort im Glauben sich angeeignet hat.³⁾ Auch die Arbeit des menschlichen Geistes darf nicht außer acht gelassen werden. Die Reaktion gegen Rationalismus und Scholastik hat wohl einmal zuwege gebracht, daß man mit einer gewissen Verachtung von der menschlichen Vernunft sprach. Das ist nicht recht. Auch die Vernunft, auch die Wissenschaft ist eine Gabe Gottes, welche der Mensch benutzen muß, um über die großen Taten Gottes nachzudenken und sie durchzudenken, und sie muß als solche von uns geschätzt werden. Selbst den Scholastikern ist von Männern wie Luther, Semler und Ullmann noch Lob gezollt worden.⁴⁾

¹⁾ A. a. D., I, S. 31 u. f. ²⁾ A. a. D., I, S. 37. ³⁾ Thomasius, I, S. 4.

⁴⁾ Hagenbach a. a. D., II, S. 14: über die ungerechte Behandlung der
42*

Wie nun Gott den Menschen verschiedene Gaben gegeben hat, so auch den verschiedenen Völkern. Und es ist besonders der griechische Geist, der zur Entwicklung des christlichen Dogmas beigetragen hat. — Wie sollte es anders? Es war ja der Geist des Volkes, welches einen Plato und Aristoteles hervorgebracht! Der Name „Jesus von Nazareth, der Juden König“ wurde auch in der griechischen Sprache am Kreuze gelesen. Auch die Griechen sollten mit ihrer Gabe Jesu als ihrem Könige dienen.

Grundsatz jeder Erziehung ist aber, daß nicht alles auf einmal gelehrt wird. Und wer von der Dogmengeschichte auch nur eine ganz oberflächliche Kenntnis hat, der weiß, daß sie in verschiedene Perioden eingeteilt werden kann und daß in jeder Periode ein besonderes Lehrstück in den Vordergrund tritt. In der Regel entsteht darüber ein Streit, dessen Ende die Feststellung eines Dogmas ist. Im Reime ist die ganze Dogmatik in der Heil. Schrift gegeben, aber wenn der menschliche Geist darüber nachdenkt, entstehen Irrtümer, weil eben dieser Geist mit einer gewissen Einseitigkeit behaftet ist. Die ganze Wahrheit des Christentums ruht ja auf dem gewaltigen Gegensatz: die Menschwerdung Gottes in Christo. Jedes Stück der christlichen Lehre ist davon abhängig, und birgt in irgend einer Weise denselben Gegensatz in sich. Die menschliche Beschränktheit, welche ja mit der Sünde zusammenhängt, hat zur Folge, daß die natürliche Vernunft beides nicht vereinigen kann, und entweder auf den göttlichen oder auf den menschlichen Faktor zu viel Nachdruck legt. Dadurch entsteht ein Kampf in der Kirche nach beiden Seiten hin, dessen Resultat ein Bekenntnis ist, in dem beide Faktoren vereint werden und ihr gegenseitiges

Scholastiker klagt schon Semler: „Die armen Scholastici haben sich gar zu sehr müssen verachten lassen, oft von Leuten, die sie nicht zum Abschreiben hätten brauchen können.“ Und Luther, der die Scholastik mit stürzen half, schrieb an Staupitz: *Ego Scholasticos cum judicio, non clausis oculis lego . . . Non rejicio omnia eorum, sed nec omnia probo.* Ullmann nennt die schol. Theol. „bei ihrem Beginne einen wahren wissenschaftlichen Fortschritt, in ihrem ganzen Verlaufe eine große dialektische Übungsschule der abendländischen Menschheit, in ihrer Vollendung ein gehaltreiches, großartiges, und wie die gotischen Dome, kunstvoll durchgebildetes Erzeugnis des menschlichen Geistes.“

Verhältnis so gut wie möglich in Worten zum Ausdruck gebracht wird. Und dies Bekenntnis wird dann als ein festes Besitztum der Kirche angesehen und Abweichung von demselben als eine Schmälerung des Schatzes der Kirche empfunden.

So führt der Heil. Geist die Kirche, so stellt er immer wieder im Laufe der Zeiten in der Erziehung der Kirche einen Lehrgegenstand in den Vordergrund und lehrt die Kirche, wie wir gesehen haben, beides, den göttlichen und den menschlichen Faktor zu seinem Rechte kommen zu lassen.

Der Beruf der Kirche ist deshalb: im reinen, echten Sinne eine Unions-Kirche zu sein, nicht eine, in welcher Wahrheit und Irrtum, sondern die beiden Seiten der Wahrheit geeinigt werden. Das ist der Beruf der Kirche, das hat in jeder Periode der Dogmengeschichte der Heil. Geist die Gemeinde gelehrt.

In dieser Erziehung muß aber auch ein innerer Gang, ein Plan zu finden sein. Jeder Lehrer, auch jeder Religionslehrer, unterrichtet nach einem bestimmten Lehrplan, meistens mit Benutzung eines kleineren oder größeren Leitfadens.

Für die lutherische Kirche ist dieser Leitfaden der Katechismus Luthers.

Wenn wir nun aber den Versuch machen, die Dogmengeschichte auf die einfachste Weise in Perioden einzuteilen, dann kommen wir zu dem überraschenden, merkwürdigen Ergebnis, daß der Gang der Dogmengeschichte genau derselbe ist wie der des lutherischen Katechismus. In der Natur ist bekanntlich ein Blatt am Baume ein Bild des ganzen Baumes. Auch von der Christenheit sagt Luther, in der Auslegung des dritten Artikels, daß der Heil. Geist an ihr tut, was er an jedem einzelnen Christenmenschen tut („beruft, erleuchtet, heiligt, erhält“). Die ganze Christenheit hat auch den Katechismus lernen müssen, wie ein Blick uns lehren kann, wenn wir die dogmengeschichtlichen Perioden und die Hauptstücke des Katechismus nebeneinander stellen:

Perioden.

Katechismus.

I. Der Kampf in der apostolischen Kirche.
Über die Bedeutung des Gesetzes des Alten Bundes.

Das Gesetz.

Perioden.	Katechismus.
II. Der Kampf mit den Gnostikern. Die Lehre von der Schöpfung.	Der erste Artikel.
III. Der arianische (nestorianische, eutychn.) Streit.	Der zweite Artikel.
IV. Der pelagianische Streit. Über die Frage, in welcher Kraft der Mensch zum Glauben und zur Bekehrung kommen kann.	Der dritte Artikel.
V. Der Kampf der Reformation. Über das Recht und die Freiheit eines Christenmenschen zum Vater zu kommen.	Das Vaterunser.
VI. Der Kampf der Reformationskirchen, welcher sich zuspitzt im Kampfe um die heiligen Sakramente.	Die heiligen Sakramente.

Man sieht es klar und deutlich. Jedes Kind, das den Katechismus lernt, lernt im kleinen und in kurzer Zeit, was der Heil. Geist die ganze Christenheit im Laufe der Jahrhunderte gelehrt hat.

Wenn wir über diese verschiedenen Perioden noch einzelne Bemerkungen hinzufügen um darauf hinzuweisen, wie jedesmal die Kirche gelernt hat, die göttliche und die menschliche Seite der Wahrheit nicht zu trennen, sondern ihre höhere Einheit zum Ausdruck zu bringen, so können wir uns bezüglich der **ersten** am kürzesten fassen.

Daß der große Kampf, den der Apostel Paulus innerhalb der Kirche zu kämpfen gehabt hat, über die Bedeutung des mosaischen Gesetzes für den Christen geführt wurde, ist bekannt. Paulus lehrte, daß der Christ frei ist vom Gesetz. Und dennoch beteuerte er: „Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf“ (Röm. 3, 31). Dies war auch völlig übereinstimmend mit dem Worte des Herrn: „Ihr sollt nicht wännen, daß ich kommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht kommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Matth. 5, 17).

Christus ist gekommen, das Gesetz zu erfüllen in dreierlei Hinsicht, 1. darin, daß er allein in Vollkommenheit ein Leben nach

dem Geiste des Gesetzes gelebt und auch diesen Geist in seiner ganzen Tiefe gelehrt hat; 2. darin, daß er das Recht des Gesetzes in seiner ganzen Majestät und Gewalt bestätigt hat, indem er selber das Opfer seines Lebens und Todes dargebracht hat, um diesem Rechte Genugthuung zu verschaffen; 3. daß er durch den Glauben an ihn das Motiv in die Herzen der Seinen bringt, durch welches allein sie das Gesetz auch selbst erfüllen können, nämlich die Liebe. Solange die Sünde nicht gesühnt ist, bleibt immer noch eine gewisse Furcht im Herzen, und „Furcht ist nicht in der Liebe; die völlige Liebe treibt die Furcht aus“ (1. Joh. 4, 15). Wenn aber der Mensch frei wird vom Rechte und Fluche des Gesetzes, dann erst kann die Liebe in ihm geboren werden, welche die Erfüllung des Gesetzes ist.

Der Kampf ums Gesetz mußte nach zwei Seiten hin geführt werden, wider die Judaisten, welche den Menschen durch das Gesetz sich selbst rechtfertigen lassen wollten, und wider die Antinomianer, welche das Heil nur Gott zuschreiben wollten, aber außer acht ließen, daß auch im Menschen Gott sein Heil wirken will.

Der Kampf war schwer und endete damit, daß — noch nicht in einem Bekenntnis, sondern in Worten mit apostolischer Vollmacht — die Einheit der beiden Anschauungen festgestellt wurde: Der Christ ist frei vom Gesetz, aber in der Liebe erfüllt er das Gesetz.

In der Theorie ist dies auch Bekenntnis der Kirche geblieben. Daß in der Praxis noch oft in der Kirche Nomismus und Antinomismus geherrscht haben, ist bekannt. Freilich, die beiden gehen leicht zusammen. Wenn der Mensch durch des Gesetzes Werke selig werden will, ist es unmöglich, das Gesetz in seiner ganzen Schwere und seinem vollen Umfange gelten zu lassen, und stellt sich gewissermaßen von selbst ein Antinomismus ein.

In den **zweiten** Zeitabschnitt der Dogmengeschichte fällt der Kampf mit den Gnostikern.

Natürlich ist es weder möglich noch nötig die verschiedenen gnostischen Systeme hier aufzuführen. Es wird aber wohl nicht auf Widerspruch stoßen, wenn wir sagen, daß der Kampf dem ersten Artikel des Apostolischen Glaubens galt. Blasphemia Creatoris, so haben Kirchenväter den Gnostizismus ge-

nannt. „Es handelt sich, sagt Thomasius,¹⁾ um das Verhältnis von Gott und Welt, von Geist und Materie, von dem Unendlichen und Endlichen, um Weltentstehung, Weltentwicklung und Weltende.“ Und Harnack nennt als Grundlehren des Gnostizismus folgende²⁾: „1. die über alles Denken erhabene, bestimmungslose und unendliche Natur des göttlichen Urwesens, 2. die dem göttlichen Wesen entgegengesetzte böse (nicht seiende) Materie, 3. die Fülle göttlicher Potenzen (Monen), die theils als Kräfte, theils als reale Ideen, theils als relativ selbständige Wesen gedacht, in der Form von Abstufungen die Entfaltung und Offenbarung der Gottheit darstellen, aber zugleich den Übergang des Oberen in das Untere ermöglichen sollen, 4. den Kosmos als eine Mischung der Materie mit göttlichen Funken, entstanden aus einem Herabsinken dieser in jene, resp. aus dem verwerflichen oder doch von der Gottheit bloß geduldeten Unternehmen eines untergeordneten Geistes, daher der Demiurg ein böses oder mittleres oder schwaches, aber reuiges Wesen; demgemäß ist das Beste in der Welt die Sehnsucht, 5. die Befreiung der geistigen Elemente aus ihrer Vereinigung mit der Materie oder die Ausscheidung des Guten aus der Welt der Sinnlichkeit durch den Christusgeist, der in heiligen Weihen, Erkenntnis und Askese wirksam ist.“

Man sieht, der Gnostizismus bewegt sich fast nur in Fragen, welche dogmatisch zur Lehre von der Schöpfung gehören. Und zwar wurde von ihm die Schöpfung der Welt nicht dem Allhöchsten Gott zugeschrieben, sondern einem niedrigeren Wesen; daher auch eine dualistische Weltanschauung zum Wesen des Gnostizismus gehört. Materie und Geist sind einander diametral entgegengesetzt, der Leib ist nicht der Diener des Geistes, sondern sein Gefängnis, der Geist soll nicht das Leben der Materie verklären, sondern davon erlöst werden.

Es war ein großartig glänzendes System, mit einer für viele verführerischen Anziehungskraft. „Der Gnostizismus sah wie eine tiefere geistreiche Auffassung des Christentums aus, dem gegenüber der einfache christliche Glaube wie Dürftigkeit und Beschränktheit erscheinen konnte.“³⁾ Es schien die Versöhnung von Christentum

¹⁾ A. a. O., I, S. 62. ²⁾ A. a. O., S. 50.

³⁾ Thomasius, a. a. O., I, S. 85.

und Kultur zu sein. Aber die Kirche hat gefühlt, daß diese Ver-
söhnung nur Schein war, und daß tatsächlich in ihm das Heiden-
tum das Christentum überwunden hat. „Sie wollen es“, sagt
Thomafius,¹⁾ „seines geschichtlich-soteriologischen Charakters ent-
kleidet, aus einer ethischen Heilsanstalt für die verlorene Welt in
ein glänzendes System der Weltweisheit umsetzen, wollen eine Ge-
meinschaft Wissender begründen, welche durch ihre Erkenntnis über
den gewöhnlichen Christenglauben und dadurch auch über die ge-
wöhnliche christliche Sittlichkeit weit erhaben sind. — Baur selbst
bezeichnet die Gnosis „als eine Verflüchtigung des Christentums
durch Ideen, in welchen das christliche Bewußtsein in seiner schranken-
losen Erweiterung seinen spezifisch-christlichen Charakter verlieren
mußte.““ Der Sieg der Gnosis würde die Auflösung des historischen
Christentums gewesen sein.²⁾ Das hat die Kirche gefühlt; darum
hat sie den Gnostizismus bekämpft und hat daran festgehalten,
daß es keine Trennung gibt zwischen der Schöpfung und
Gott, zwischen dem Gott des Alten Bundes und dem Gott und
Vater unseres Herrn Jesu Christi. Sie fand in ihrem Heilande
und in der Schrift weder einen Gott, der in unnahbarer Ferne
von der Welt geschieden war, noch einen Demiurgen, der mit der
Schwäche und dem Elend der Welt selbst behaftet war, sie kannte
den Gott, der in heiliger Majestät über seiner Schöpfung erhaben
ist, aber zugleich in wunderbarer Barmherzigkeit in der Verklärung
dieser Schöpfung herrlich werden will.

So hat die Kirche sich von dem gnostischen Irrtum freigemacht
und den ersten Artikel des Glaubens festgehalten: „Ich glaube an
Gott, den Vater allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde.“

Wir kommen zur **dritten** Periode, der Zeit der christologischen
Streitigkeiten, des Kampfes um den zweiten Artikel.

In der christlichen Gemeinde hat es von Anfang an immer
Anstoß erregt, wenn von Christo gesagt wurde, daß er nur ein ge-
wöhnlicher Mensch (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) gewesen sei. Doch hat es lange
gedauert und heftigen Kampf gekostet, bevor die Kirche mit ihrem
Bekenntnis vom Sohne Gottes fertig war.

Dazu hat der arianische Streit den ersten Stoß gegeben.

¹⁾ A. a. O., I, S. 85.

²⁾ Orr, a. a. O., S. 55.

Auch vor Arius hat es Monarchianer gegeben, und zwar nach zweierlei Richtung. Einerseits gaben, um die Einigkeit Gottes aufrecht zu erhalten, die Ebioniten die Gottheit des Herrn preis, anderseits die Sabellianer den Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne.

Im arianischen Kampfe aber wurde die Kirche sich der großen Bedeutung dieser Frage bewußt. Es darf wohl jetzt als allgemein anerkannt gelten, daß es sich nicht um einen Wortstreit handelte. Bekanntlich hat Gibbon sich darüber geärgert, daß eines Buchstabens wegen (*ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος*) die ganze Welt in Aufregung versetzt wurde. Orr macht darauf aufmerksam, daß der Unterschied zwischen Theist und Atheist auch nur ein Buchstabe ist, und bemerkt, daß auch Carlyle daran Anstoß genommen, aber später eingesehen habe, daß im arianischen Streite das Christentum auf dem Spiele stand.¹⁾ „Wenn die Arianer gesiegt hätten, wäre das Christentum zu einer Legende zusammengeschrumpft.“ So Carlyle, und auch Harnack hat die historische Notwendigkeit des Kampfes eingesehen: „Das Grundbekenntnis, so schreibt er,²⁾ ist das des Irenäus: „Wir werden göttlich um seinetwillen, da auch er unsertwegen Mensch geworden.“ Dieses Bekenntnis, richtig durchdacht, fordert zwei Hauptdogmen, nicht mehr und nicht weniger: „Christus ist *θεὸς ὁμοούσιος*“, „dieser *θεὸς ὁμοούσιος* hat die ganze Menschennatur in sein Wesen aufgenommen und mit sich in Eins gebildet.“ Und von den Arianern sagt er:³⁾ „Nur als Kosmologen sind die Arianer Monotheisten, als Theologen und in der Religion sind sie Polytheisten. — Die Gegner hatten ganz Recht: diese Doktrin führte ins Heidentum zurück. — Die orthodoxe Lehre dagegen hat ihren bleibenden Wert an der Aufrechterhaltung des Glaubens, daß in Christus Gott selbst den Menschen erlöst und in seine Gemeinschaft geführt hat.“

Das war die Schwäche des Arianismus, wie mächtig auch bisweilen seine Anhänger und Vorkämpfer waren. Das war die Kraft des Athanasius („*Athanasius contra mundum*“). Dessen war er sich bewußt, und auch, daß er keine neue Lehre ver-

¹⁾ Orr, a. a. D., S. 109, 110 Note. ²⁾ A. a. D., S. 147.

³⁾ A. a. D., S. 176.

kündete, sondern die alte Wahrheit. Immer wieder berief er sich auf das Zeugnis der Kirche und warf den Arianern vor, daß sie etwas Neues in die Kirche einzuführen bestrebt waren.¹⁾

Zu Nicäa, wo das Bekenntnis angenommen wurde: „Wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott — mit dem Vater in einerlei Wesen“, ist die Kirche sich bewußt geworden, daß göttliches Leben ihr geschenkt ist, daß wir im Sohne den Vater haben, daß das göttliche Wort wahrhaftig Fleisch geworden ist. Die Kirche hatte gelernt, die Wahrheit zu erkennen: wahrer Gott und wahrer Mensch.

Damit aber war der christologische Streit noch nicht beendet. Auch was man vom Verhältnis der beiden Naturen des Herrn zueinander zu glauben hatte, mußte noch festgestellt werden. Die Geschichte erzählt uns, wie bitter und heftig der Streit gewesen ist, und öfters bekommen wir den Eindruck, daß der Streit um Worte oder jedenfalls um rein intellektuelle Fragen geführt wurde.

Dennoch ist die Frage nicht ohne Bedeutung, ob die zwei Naturen des Herrn, die Gottheit und die Menschheit, wie aneinander geleimte Bretter zusammengefügt oder ob sie „wie im glühenden Eisen Feuer und Eisen in der Kraft zu leuchten und zu brennen“²⁾ eins geworden sind. Auch hier mußte die Kirche die wahre Einheit suchen. Von drei Seiten drängten sich nämlich Irrtümer ein. Erstens von Seiten des Apollinarismus. Apollinaris lehrte bekanntlich, daß Christus einen wahren menschlichen Leib und auch eine wahre menschliche Seele habe, aber daß die Stelle des *νοῦς*, der menschlichen Vernunft, vom persönlichen Logos eingenommen wurde. Die Kirche hat diese Lehre verworfen. Sie fühlte richtig, daß das Erlösungswerk dadurch beeinträchtigt werde, weil das, was Christus nicht angenommen hat, in ihm auch nicht erlöst ist.

Aber auch als der Apollinarismus verworfen worden war, mußten noch zwei Irrtümer überwunden werden, der Nestorianismus und der Monophysitismus. Der eine lehrte die Scheidung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo, der andere ihre Vermischung. Das Ende des bitteren Kampfes war, daß

¹⁾ Orr, a. a. O., S. 112 Note.

²⁾ Form. Conc. VIII. De persona Christi. 66 (Müller S. 689).

man im Bekenntnis die scheinbar einander ausschließenden Bestimmungen nebeneinander stellte: *ἀσυχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως* (unvermischt, ungeändert, ungeteilt, ungeschieden).

Sich hiervon eine deutliche Vorstellung zu machen ist nicht möglich, eine in jeder Hinsicht befriedigende Formel ist es wahrlich nicht. Dennoch dürfen wir sagen, daß die Kirche mit richtigem Takte die deistische Trennung und die pantheistische Vermischung verworfen und als die Kirche der Wahrheitsunion sich bewährt hat.

Alle diese Kämpfe wurden nicht allein um Buchstaben, Worte oder selbst Gedanken geführt. Sie hatten große, tiefgehende Bedeutung. Mit der Person des Herrn ist ja unauflöslich das Werk des Herrn verbunden, das Werk der Versöhnung und Erlösung.

Für diese Lehre hat bekanntlich Anselm von Canterbury eine solche Bedeutung erlangt, daß die Satisfaktionstheorie nach ihm die anselmische genannt wird. Orr fängt selbst mit ihm eine neue Periode der Dogmengeschichte an, in welcher die Lehre von der Versöhnung in den Vordergrund treten soll. Doch Orr selbst bemerkt,¹⁾ daß Anselm, seiner eigenen Erklärung nach, keine neue Lehre gebracht, sondern nur rationellen Grund dafür gegeben hat. Die Satisfaktionslehre wird ja auch vor Anselm gefunden. „Es würde in der That auch befremdlich sein, erklärt wieder Orr,¹⁾ wenn die alte Kirche keine Spuren der Versöhnungslehre gezeigt hätte, wo doch die Briefe des N. T. so voll davon sind.“ Wir finden die Lehre z. B. bei Nicolaus von Methone,²⁾ bei Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Leo u. a.³⁾ Besonders dem Athanasius rühmt Orr nach,⁴⁾ daß er fast ganz die Lehrsätze des Anselm antizipiert und die Fleischwerdung des Sohnes besonders in ihrer Bedeutung für die Versöhnung betrachtet habe.

Der Kampf um den zweiten Artikel war deshalb so wichtig, weil die Lehre von der Versöhnung unlöslich damit verbunden ist. Im Grunde handelte es sich um die Frage, ob die Kirche mit Luther bekennen durfte: „Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhafter Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhafter Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr,

¹⁾ N. a. D., S. 211. ²⁾ Hagenbach, a. a. D., II, S. 155.

³⁾ Thomasius, a. a. D., I, S. 406, 409, 411. ⁴⁾ N. a. D., S. 215 f.

der mich verlorenen und verdamnten Menschen erlöset hat, erworben und gewonnen von allen Sünden, vom Tod und von der Gewalt des Teufels“.

So hat die Kirche den zweiten Artikel des Glaubens im Katechismus gelernt.

Wir dürfen nun erwarten, daß in der nächstfolgenden, der vierten, Periode der dritte Artikel, die Lehre vom Heil. Geiste, an die Reihe kommen wird. Dies ist auch in der That der Fall. Der Streit ging aber nicht über die Persönlichkeit des Geistes. Im zweiten Artikel ist ja auch schon vom Heil. Geist die Rede: „Der empfangen ist von dem Heil. Geist.“ Als die wahre Gottheit des Sohnes feststand, stand die des Heil. Geistes auch fest. Wer das eine annahm, nahm auch das andere an. Jedoch war es mehr als folgerichtiger Lehrsatz im Bekenntnis denn aus innerlicher Lebenserfahrung.¹⁾ Athanasius z. B. fühlt sehr gut, daß, wenn der Sohn nicht erschaffen ist, daraus notwendig folgt, daß es auch nicht der Fall sein kann mit dem Heil. Geiste, der ja mit dem Sohne gleichgestellt wird.²⁾ Aber, sagt Nösgen,³⁾ „wiewohl Athanasius die selbständige Persönlichkeit und die völlige Wesensgleichheit des Heil. Geistes mit dem Sohne und mit dem Vater vertreten und zur Geltung gebracht hat, ist von ihm dennoch die Eigentümlichkeit desselben als dritter Hypostase in dem einen Gott nicht völlig ergründet und zum Ausdruck gebracht. Und das ist ein Mangel, den abzustellen den weitem Vorkämpfern der Rechtgläubigkeit in der morgenländischen Kirche nicht gelungen ist. Derselbe ist dieser auch wohl kaum zum Bewußtsein gekommen.“

Die Zeit für den dritten Artikel war noch nicht da.

Sie ist gekommen in der vierten Periode, die wir nach Augustinus nennen dürfen. Dieser bespricht in seinem Enchiridion, wie Harnack mitteilt,⁴⁾ am ausführlichsten den dritten Artikel und Nösgen führt ein Wort des Augustin selbst an:⁵⁾ „De Spiritu Sancto autem nondum tam diligenter et studiose disputatum est.“

¹⁾ Vgl. D. R. F. Nösgen, Geschichte der Lehre vom Heil. Geiste. 1899, S. 4 f.

²⁾ Nösgen, a. a. O. S. 45. ³⁾ A. a. O., S. 47.

⁴⁾ A. a. O., S. 259. ⁵⁾ A. a. O., S. 83.

Und dies war nicht Zufall oder Willkür, sondern hatte seinen Grund darin, daß für die Kirche die große Frage auf die Tagesordnung kam, worauf allein die Lehre vom Heil. Geiste die Antwort geben konnte: In welcher Kraft kann ein Mensch zu lebendigem Glauben und zur Bekehrung kommen?

Die Antwort Luthers lautet bekanntlich: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heil. Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten.“

Die alten Kirchenväter hatten wenig nachgedacht über das Wesen des Glaubens. Die Sache hatte die Gemeinde wohl, der Begriff aber fehlte. Auch in die Wahrheit hierüber sollte die Kirche geleitet werden und sie mußte die Antwort suchen auf die Frage: „Wie entsteht der Glaube, wie verhält sich dabei die göttliche Gnade und das menschliche Wirken?“ — Diese Frage hing eng zusammen mit der Frage nach dem Wesen der Sünde, welche ebenfalls in dieser Periode vom Heil. Geiste in der Gemeinde durchgenommen wurde. Es war Tertullian, der zuerst die Lehre von der Erbsünde mit voller Bestimmtheit ausgesprochen hat.

Wir brauchen wohl nicht ausführlich die beiden Richtungen zu beschreiben, zwischen welchen der Kampf um diese Frage geführt wurde, die Augustinische und die Pelagianische. Pelagius lehrte, daß die menschliche Natur nicht verdorben sei, daß die Menschen selbst durch böse Beispiele gereizt in die Sünde fielen und in eigener Kraft auch den Glauben an die Gnade ergreifen dürften. „Du hast uns zu Menschen gemacht, zu Gerechten wollen wir uns selbst machen“, so läßt Augustin die Pelagianer zu Gott sagen,¹⁾ und es ist Wahrheit in diesem Vorwurf.

Augustin hingegen lehrte, daß der Glaube selbst eine Gabe der Gnade sei. So tief sei das Verderben des Menschen, daß nur Gott allein die Kraft zu Wiedergeburt, Glauben und Bekehrung geben könne. Treffend sagt Thomafius,²⁾ daß „auf den Hauptpunkt hin angesehen der Kampf zwischen Pelagianismus und Augustinismus dieselbe Bedeutung hat wie der arianische und

¹⁾ Thomafius, a. a. O., I, S. 551.

²⁾ S. 503.

nestorische: es handelte sich auch hier um die Fundamente des Christentums. Es war die Frage: ob von der eigenen Kraft und Selbstthätigkeit des Menschen oder von dem übernatürlichen Walten der göttlichen Gnade alles Heil abhängt, mit anderen Worten, ob das Christentum eine nur relative oder absolute Bedeutung für die Seligkeit habe.“

Augustin scheute, wie bekannt, auch die Konsequenz der Prädestination nicht: Wenn Gottes Gnade es ist, die uns selig macht, dann muß es Gottes Ungnade sein, wenn er es nicht thut.

Den Verlauf des Kampfes können wir hier nicht verfolgen. In der Kirche hielt man sich — in der Regel die Minorität — an den augustinischen Satz, daß die Gnade allein selig macht, mit der Prädestination als logischer Folgerung, oder man machte mit Pelagius, „die Natur fromm“ (Conf. August. Art. II), um die Freiheit des Menschen zu behaupten. So ist es geblieben das ganze Mittelalter hindurch. Als die lutherische Kirche den Mut hatte, die beiden Wahrheiten, die einander auszuschließen schienen, nebeneinander zu stellen: „Nur die Gnade kann den Glauben wirken“, und: „diese Gnade ist für alle da“, da erst erfüllte die Kirche ihren Beruf, und fügte im Glauben zusammen, was menschlich irrende Vernunft nicht zu einigen vermochte.

In der Lehre vom Wort und Sakrament hatte sie freilich auch das Licht, wodurch der Gegensatz, wenn auch nicht als vollkommen gelöst, so doch auch nicht als unversöhnlich erschien.

Im dritten Artikel spricht das Credo auch noch von der Kirche, von der Vergebung der Sünde und von der Auferstehung des Fleisches.

Auch für die Lehre von der Kirche hat Augustinus zuerst die Hand an den Pflug gelegt, und zu eingehenderen Bestimmungen angeregt. Sein größtes Werk handelt ja über den Staat Gottes (De civitate Dei), dessen Offenbarung er in der katholischen Kirche sah. Auf deren äußere Kirchenform oder, besser gesagt, auf deren Klerus übertrug er, was die Schrift von der Gemeinde des Herrn sagt. „Wie hoch, sagt Rösgen,¹⁾ von Augustin aber auch einerseits *illa ecclesiae compages* —

¹⁾ A. a. O., S. 97.

quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei — gestellt wird, so bleibt der sein Lehren und Denken beherrschende Grundgedanke dennoch die empirische Kirche als äußere Kirchengemeinschaft in vulgär-katholischer Anschauungsweise mit ihrer das Heil vermittelnden Dienerschaft und Repräsentation.“¹⁾

Jedoch fehlt ihm nicht ganz das Bewußtsein, daß die lebendige Gemeinde des Herrn noch etwas anderes ist, die *invisibilis caritatis compages*, die Gemeinde der Heiligen.²⁾ Und indem er wider die Manichäer seinen Glauben an die Schrift auf die Autorität der Kirche gründete, erklärte er später im Kampfe wider die Donatisten, die sich selbst die wahre Kirche nannten, daß keine Konzilien, Bischöfe oder Wunder die Echtheit der Kirche beweisen, sondern nur das Gesetz und die Propheten, und das Wort Christi.³⁾

Augustin hat selbst wohl nicht gefühlt, daß in seiner Theologie diese beiden Gegensätze unveröhnt einander gegenüberstanden. Auch hier mußte die Kirche warten, bis die Reformation das wahre Licht scheinen ließ, und den Unterschied, aber auch die Einheit der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche verstehen lehrte.

Die Bedeutung der Vergebung der Sünden ist, nach Harnack, bei Augustin zwar nicht völlig zu ihrem Rechte gekommen;⁴⁾ aber dennoch ist, ebenfalls nach Harnack, „im dritten Artikel die Unbefangtheit und Sicherheit, mit der eine immer währende Sündenvergebung in der Kirche gelehrt wird, die Hauptsache und das Neue“.⁵⁾

Und von der Auferstehung des Fleisches berichtet Hagenbach,⁶⁾ daß sie seit Hieronymus und Augustinus herrschende Kirchenlehre geblieben ist. (Schluß folgt.)

Pfarrer van Wyk.

¹⁾ Vgl. auch Thomasius, a. a. O., I, S. 583 ff.

²⁾ Thomasius, a. a. O., I, S. 595.

³⁾ Orr, a. a. O., S. 142.

⁴⁾ A. a. O., S. 256.

⁵⁾ A. a. O., S. 260.

⁶⁾ A. a. O., II, S. 257.

Zur Beachtung

**werden nachstehende Bücher empfohlen, die bei der Redaktion
eingegangen sind. Eine ausführliche Besprechung kann nicht
stattfinden.**

Biographien bedeutender Frauen. 6. Katharina von Bora. Von Ernst Kroker. Haberland, Leipzig, 1906. 286 S. 5 Mk.

Die Gefahr des religiösen Banterotts in unserer Zeit. Von Konf.-Rat. Dr. E. Borgius. Evang. Buchh., Königsberg, 1906. 24 S. 0,40 Mk.

Passionale. Liturgische Formulare zu den sieben Passionsfeiern. Von Pastor Drömann. Wendebourg, Hannover, 1905. 52 S. 1,25 Mk.

Die Erklärung der siebenten hannoverschen Landesynode. Von Superint. D. Steinmeg. Feesche, Hannover, 1906. 28 S. 0,35 Mk.

Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Von Ernst Tröltsch. München, Oldenbourg, 1906. 66 S. 1,20 Mk.

Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Von Karl Wolf. Gütersloh, Bertelsmann, 1906. 134 S. 2,40 Mk.

Schwert und Kelch. Von Heinrich Stuhmann. Berlin, Richter, 1906. 382 S. 2,50 Mk.

Die Person und das Werk Jesu Christi. Von Heinrich Heine. Paul Schottlers Erben, Cöthen, 1906. 61 S. 1 Mk.

Religion und Sittlichkeit. Von L. Ludwig. Braßwede, Breitenbach, 1905. 207 S.

Lieder, Gebete und Psalmen für die evangelische Schule methodisch behandelt. Von H. Reinecke. Berlin, Ohmigte, 1906. 253 S. 3,60 Mk.

Das evangelische Kirchenlied, seine Geschichte und methodische Behandlung. Von Richard Busch. Berlin, Ohmigte, 1906. 174 S. 2,40 Mk.

Männergesang=Choralbuch. Von Georg Scheel. Leipzig, Dürr, 1906. 100 S. 1,25 Mk.

Philo und Josephus als Apologeten des Judentums. Von Paul Krüger. Leipzig, Dürr, 1906. 82 S. 2 Mk.

Zum Sinnen für stille Stunden. Von M. v. Korff. Hildesheim, Helmke. 30 S. 0,25 Mk.

Der Fluch der Mannheit. Von Henry Barley, übersetzt von Robert von Zwingmann. Münden, Berther. 90 S. 1 Mk.

Sehr ernste Enthüllungen zum Einheitskatechismus für die katholisch=theologische Welt. Von Stephan Lederer. Augsburg, Lampart & Cie., 1906. 47 S.

- Das Gewissen und das sittliche Grundgesetz, der Trieb zum geistigen Leben und die Gerechtigkeit. Von G. Rost. Stade, Podwiz, 1906. 39 S. 1 Mk.
- Ist Christus wirklich auferstanden von den Toten? Von E. Borgius. Königsberg i. Pr., Buchhdlg. der inneren Mission, 1906. 28 S. 0,40 Mk.
- Der Methodismus in Deutschland. Von Johannes Jüngst. Gießen, Töpelmann, 1906. 119 S. 2,40 Mk.
- Christus, das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Von Hermann Schell. Mainz, Kirchheim & Co., 1906. 242 S. 2 Mk.
- Die Anfänge einer katholischen Gemeinde in Erlangen. Von Th. Kolbe. Erlangen, Junge, 1906. 52 S. 1 Mk.
- St. Paulus, sein Leben und sein Werk. Von F. W. Farrar †, übertragen von Ed. Rupprecht und Otto Brandner. Frankfurt a. M., Otto Brandner, 1906. Band I. 248 S. 4 Mk.
- Probleme der Geschichte Jesu und die moderne Kritik. Von Julius Kögel. Groß-Lichterfelde, Tempel-Verlag, 1906. 98 S. 1,50 Mk.
- Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche. Herausgeg. von Bonwetsch u. Seeberg. Jährlich 2 Bände. Berlin, Trovitzsch & Sohn.
-

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Soeben erschienen:

Die Auferstehung Jesu Christi.

Von

D. Ludwig Ihmels,
Professor der Theologie in Leipzig.

===== 1. und 2. Auflage. =====

Preis: M. —.50.

Die Grundwahrheiten der Christlichen Religion.

Von

Reinhold Seeberg.

===== Vierte mehrfach verbesserte Auflage. =====

M. 3.—, eleg. geb. M. 3.80.

Demnächst erscheint:

Kähler, Prof. D. M., Dogmatische Zeitfragen.

2. gänzlich umgearbeitete Auflage. I. Band. Zur Bibelfrage. ca. 23 Bogen. ca. M. 7.50.

Abgesehen vom Titel und der äußeren Erscheinung unterscheidet sich diese 2. Auflage der „Dogmatischen Zeitfragen“ sehr wesentlich von der 1. Auflage.

Der Inhalt der 2. Auflage des I. Bandes ist ein ganz anderer als der der ersten Auflage, er beschäftigt sich ausschließlich mit der Bibelfrage und bringt die schon länger versprochene Geschichte der Bibel. — Band II (Methodologische und princip. Erörterungen) und Band III (Ausführung über einzelne Dogmen) befinden sich in Vorbereitung. — Der jetzige Band II: Zur Versöhnung wird von den „Dogmatischen Zeitfragen“ abgelöst und soll später apart unter separatem Titel folgen.

Bei Bestellungen, die zur Abnahme aller 3 Bände verpflichten, ermäßigt sich der Ladenpreis um 10 %.

Soeben erschienen:

Das Endziel der Völker- und Weltgeschichte auf Grund der Heiligen Schrift kurz dargestellt

von

Ludwig Prager.

Preis: 2 Mark.

Der durch seine Erklärung der Offenbarung Joh. u. andere eschatologische Schriften wohlbekannte Verfasser geht in der vorliegenden Schrift¹⁾ von der an und für sich richtigen Wahrheit aus, daß in der evangel. Kirche, wenn sie wieder zu Kraft u. Leben kommen u. einmal den Sieg über das Reich der Welt erlangen soll, vor allem die Autorität der ganzen heil. Schrift wieder zur vollen Anerkennung kommen muß als einzig gültige Norm für Lehre, Glauben u. Leben der Christen. Zu diesem Zwecke weist er in dem I. Teile dieses Buches in aller Kürze darauf hin, daß die Bibel die Schrifturkunde der Selbstbezeugungen Gottes ist u. insolgedessen ein Buch unentbehrlicher, untrüglicher u. unwiderleglicher, weltüberwindender Wahrheiten. — Im II. Teile gibt er an der Hand des N. Test. einen kurzen Überblick der Urgeschichte der Menschheit u. der Geschichte Israels, sowie der dem Volke Gottes anvertrauten Weissagungen, durch deren Erfüllung das Endziel der Völker- und Weltgeschichte nach und nach erreicht werden soll. — Im III. Teil weist er nach, wie weit diese Weissagungen schon erfüllt sind und wie die übrigen ihrer Erfüllung noch entgegen gehen werden.

Das ganze Buch bricht für die Eschatologie eine neue Bahn u. ist im Grunde eine Apologie des Christentums, eine geschichtliche Rechtfertigung Gottes (Theodicee), dessen Allmacht, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. Liebe erst am Ende in der Vollendung der Welt vollständig und tatsächlich an den Tag treten werden. — Alles in dem Buche Gesagte ist auf die heil. Schrift gegründet u. stimmt mit den übrigen eschatologischen Büchern des Verfassers besonders mit seiner Erklärung der Offenbarung Johannis überein. Ihm ist es ja zuerst gelungen, wie er behauptet²⁾, dieses schwere prophetische Buch in Übereinstimmung mit sich selbst u. der ganzen heil. Schrift klar u. verständlich für den praktischen Gebrauch nutzbar auszulegen, so daß seine Erklärung im großen u. ganzen nicht leicht zu widerlegen ist, sondern als endgültig richtig wird angesehen werden müssen.

Die ganze Schrift zeichnet sich aus durch Klarheit, Konsequenz u. Entschiedenheit gegen die moderne negative Theologie u. alle schriftwidrigen Lehren. Sie ist darum insbes. der evangel. Jugend Deutschlands aufs wärmste zu empfehlen, die gegenwärtig in großer Gefahr ist, in Irrtum und Unglauben zu geraten.

¹⁾ Vgl. das Vorwort zu ihr. — ²⁾ Vgl. des Verf. Vollendung aller Dinge S. 80 ff. bes. S. 89.

Von demselben Verfasser sind ferner erschienen:

Die Offenbarung Johannis

auf Grund der Heiligen Schrift eingehend erklärt.

2 Bände. 14 Mark, eleg. geb. 17 Mark.

Ein solches Buch wie dieses mußte einmal geschrieben werden, um die Arbeit namentlich der positiven Theologie an der Apokalypse im 19. Jahrh. zum Abschluß zu bringen und sein Ansehen nach allen Angriffen und Entstellungen wiederherzustellen. Daß der Verf. sich daran gemacht hat und mit einem seltenen

Aufwande von Gelehrsamkeit und Ausführlichkeit eine gläubige Erklärung des einzigen neuestfl. prophet. Buches darbietet, kann ihm nicht genug verdankt werden.

Litteraturber. f. ev. Theologie.

Das Buch füllt in der Theologie eine empfindliche Lücke aus. Eine solche Auslegung der Offenb. Joh. haben wir noch nicht gehabt. **Hannov. Sonntagsbl.**

Der Verf. gibt eine glänzende Auslegung auch mit Berücksichtigung des Praktisch-Erbaulichen. Das Buch ist ein Werk staunenswerten Fleißes und großer Gelehrsamkeit, in dem man in der That „alles zum Verständnisse des dunklen Buches Nötige“ beisammen hat. **Der barmh. Samariter.**

Das tausendjährige Reich **sowie Christi sichtbare Wiederkunft zum Weltgericht und zur** **Vollendung des Reiches Gottes.**

Ein Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen, nach der heil. Schrift dargestellt.

Preis: 2 Mark.

Der Verf. huldigt einem tausendjährigen Reich oder Regiment Christi, das er als eine vom Himmel aus unsichtbar bewirkte und geleitete Sieges- und Friedenszeit dem letzten Entscheidungskampf mit den antichristlichen Mächten vorhergehen läßt. In seiner bibl. Beweisführung hierfür legt er mit Recht besonderes Gewicht darauf, daß auch die paulinische Eschatologie darin mit den andern Schriften des N. T.s ganz übereinstimmt.

Ev. Kirchenztg.

Die Lehre von der Vollendung aller Dinge

aus der heiligen Schrift erläutert und erklärt.

Preis: 2 Mark.

Der Verf. bespricht in der vorliegenden Schrift zunächst die Endlosigkeit der Verdammnis gegenüber der Apokatastasis-Lehre, alsdann die Lehre von der allmählichen Vernichtung der Verdammten und zuletzt die Vollendung der Dinge. Mit großem Scharfsinn versteht er es, die hier erörterten Kontroversen zu behandeln und selbst die Gedanken derer, welche schließlich ihres Irrtums überführt werden, stellt der Verfasser ohne jegliche Verzerrung so gerecht und einleuchtend dar, daß ihren Vertretern gerade dadurch es erleichtert wird, der darüber hinausliegenden Wahrheit sich zuzuwenden.

Pastoralbl.

Der durch seine Erklärung der Offenb. St. Joh. bekannt gewordene L. Prager hat „der Lehre von der Vollendung aller Dinge“ eine besondere Monographie gewidmet, in welcher er sich als schwer zu widerlegender Verteidiger der sog. Apokatastasis und Bibelforscher Hofmann'scher Schule erweist.

Schlesw.-Holst. Kirchen- u. Schulblatt.

Der Verfasser vertritt in dieser Schrift die ethische Apokatastasis, d. h. die Lehre, daß die Höllenstrafen nicht endlos sind. Er tut das unter Herbeiziehung der Christausagen und mit dogmatisch-philosophischen Gründen im heil. Ernste, fern von allem Leichtsinne. Unter den vielen Büchern über diesen Gegenstand eines der besten. Es hat sich wohl selten einer so in die Eschatologie eingearbeitet wie Prager.

Sächf. Kirchen- u. Schulblatt.

Soeben resp. in Kürze erscheint:

Hilbert, Pastor G., **Kunst und Sittlichkeit.** ^{4 1/4 Bog.}
Leipzig, 1 M.

Hoffmann, † Past. D. H., **Die grossen Taten Gottes.**
Halle a. S., **Festpredigten. Neue Folge.** Mit Vorwort von Prof. D. m. Kähler,
Halle a. S. 14 1/2 Bogen. M. 3.60.

Hunzinger, Privatdozent Lic. Dr. A. W., **Lutherstudien.**
Leipzig,
2. Heft. 1. Abt. **Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther.** 8 1/4 Bogen. M. 2.60.

Knipfer, Geh. Kirchen-R., **Paul Gerhardt.** Gesammelte Auf-
Julius, sätze. M. 1.—.

Kubert, Pfarrer H., **Altes und Neues.** Ein Jahrgang
Neufahrwasser, Predigten über
die alttestamentlichen Perikopen. M. 4.—.

Matthes, Superint. Dr. A., **Die evangel. Lektionen**
Kolberg,
nach Festsetzung der Eisenacher Konferenz. ca. 30 Bog. ca. M. 4.50.

Quellenschriften zur Geschichte des Pro-
testantismus. Herausgegeben von Prof. Joh. Kunze und Prof.
C. Stange.

5. Heft. **Die Appellation und Protestation der evangelischen Stände auf dem Reichstage zu Speyer 1529.** Herausgegeben von Ob.-Konf.-R. D. Ney. 6 1/4 Bog. M. 1.80.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Gettinger, Dr. Franz, Apologie des Christentums.
Neunte Auflage, herausgegeben von Dr. Eugen Müller, Professor an der Universität Straßburg. Fünf Bände. 8^o

Erster Band: **Der Beweis des Christentums.** Erste Abteilung.
(XLIV u. 568) M. 4.40; geb. in Halbfranz M. 6.20

Zweiter Band: **Der Beweis des Christentums.** Zweite Abteilung.
(VI u. 510) M. 4.40; geb. M. 6.20

E. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in München.

Einleitung in das Alte Testament einschließlich Apokryphen und Pseudepigraphen. Mit eingehender Angabe der Literatur. Von Prof. DDr. **H. L. Strack**. 6., neubearbeitete Auflage. 1906. 16 $\frac{1}{2}$ Bogen Lex.-8. geb. 4 M. 80 Pf.

Reicher Inhalt auf knappem Raume. Genaue Darstellung des gegenwärtigen Standes der Erforschung des A. Test. vom wissenschaftlichen und zugleich positiven Standpunkte.

Die Genesis überseht u. ausgelegt. Von Prof. DDr. **H. L. Strack**. 2., neubearb. Auflage. 12 Bog. Lex.-8. 4 M. 80.

Die Neubearbeitung dieses längere Zeit im Buchhandel fehlenden Wertes erörtert u. a. eingehend das Verhältnis von Bibel und Naturwissenschaft, die Ergebnisse der Keilschriftforschung, die Glaubwürdigkeit der Patriarchengeschichte.

Verlag des Christl. Zeitschriften-Vereins, Berlin SW. 13.

Nathanael.

Zeitschrift für die Arbeit der evang. Kirche an Israel.

Unter Mitwirkung von P. **Bieling**, P. **Billerbeck** u. Lic. **de le Roi** herausgegeben von Prof. DDr. **Herm. L. Strack**.

Jährlich 6 Hefte von zus. mindestens 14 Bogen Inhalt. — Abonnementspreis (auch bei direkter Zusendung) 1 M. 25 Pf.

Durch alle Buchhandlungen u. Postanstalten und auch direkt zu beziehen.

Anerkannt bedeutendstes, wissenschaftliches Organ auf dem Gebiete der Judenmission. Die auch für weitere Kreise bestimmte Beilage „Der Messiasbote“ berichtet über neuere Ereignisse auf diesem Gebiete der Missionstätigkeit. Von vielen Behörden den Geistlichen empfohlen.

Das Reich

Neue nationale Tageszeitung sozial-reformerischer Richtung, in Berlin als
Nacht-Ausgabe erscheinend.

Wöchentlich 20 Pfg., monatlich 90 Pfg., vierteljährlich Mk. 2.60 in Berlin und
Vororten frei ins Haus.
Monatlich 75 Pfg. durch die Post im Deutschen Reich. Inseratenzelle 30 Pfg.
Probenummern versendet frei die Geschäftsstelle Berlin SW. 61, Johanniterstr. 6.

Verlag von B. A. Ludwig Degener in Leipzig.

Sieben erschien:

Otto Zuck, Das Kirchenlied im Anschluss an biblische Lebensbilder behandelt. 3. Auflage, gebd. 3 M. 60 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Katechetische Zeitschrift

Organ für den gesamten evangelischen
Religionsunterricht in Kirche und Schule

In Verbindung mit zahlreichen Mitarbeitern
✠ und unter besonderer Mitwirkung von ✠

Dr. Ferd. Spanuth

Rektor in Oldešloe

Otto Zuck

Rektor in Ukenhof (Prov. Sachsen)

herausgegeben von

August Spanuth

Pastor in Schulenburg (Hannover)

Neunter Jahrgang.

Jährlich 2 Hefte. Preis pro Semester Mk. 2.—.

Die früheren Jahrgänge liefern wir soweit der dazu bestimmte
Vorrat reicht zu à M. 2.—.

Grükmacher, Prof. Lic. R. G., Rostock, **Modern = positive Vorträge.**

14 Bogen. M. 3.50, el. geb. M. 4.50.

Die vom Herrn Verfasser schon früher erhobene Forderung einer „modern positiven Theologie“ durch deren Ausführung und Bewährung auf einzelnen festumschriebenen Gebieten mit erläutern zu helfen, ist Bestimmung dieser Sammlung.

Freberg, Prof. D. R., Berlin, **Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. I. Band. Biblisches und Kirchengeschichtliches.**

M. 6.50, el. geb. M. 7.60.

Auf Wunsch zahlreicher Freunde hat der Herr Verfasser sich zu dieser Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen entschlossen, die in gemeinverständlicher Weise Stellung nehmen zu Fragen der Religion und Geschichte. Der erste Band ist so geordnet, daß er zugleich einen Überblick durch die Geschichte der Christenheit gewährt; der zweite Band soll Fragen aus der Apologetik, Dogmatik und Ethik behandeln und in Bälde folgen.

Bahn, Prof. D. Th., Erlangen, **Einleitung in das Neue Testament.**

3. vielfach berichtigte und vervollständigte Auflage. I. Band. M. 9.50, i. eleg. Hbfrzbb. M. 11.50.

Die Reden unseres Herrn

Neu!

nach Johannes

Neu!

im Grundtext ausgelegt

von

Prof. D. S. Goebel.

1. Hälfte, Kap. 1–11. Preis 9 M., gebunden 10 M.

Ein ganz herrliches Buch, tiefe, volle, klare Ermittlung biblischer Wahrheit, frei von vorgefaßten Meinungen, moderner Anfränkeltung und schwächlicher Apologetik, die Schrift nur aus sich selbst verstehend, statt sich bei Zeit- und Streitfragen aufzuhalten. Die Ewigkeitsworte, die aus dem Munde des Herrn gekommen, erlauschend und dem Verständnis bietend in wissenschaftlich scharf bestimmter und doch auch dem denken Laien, zumal wenn er den griechischen Bibeltext nachzulesen vermag, nicht unfaßlicher, knapper und edelster Sprache, fortan eine unentbehrliche Fundgrube geünder Auslegung für alle, die über johanneische Jesuworte Predigten oder Bibestunden zu halten haben. Es ist schwer zu sagen, ob man über die Neuheit oder über die Einfachheit der Deutungen des Verfassers sich mehr verwundern und freuen soll. Man lese nur beispielsweise die Ausführungen über die Engel, die „auf des Menschen Sohn auf- und abgehen“, oder über die Beziehung des Wortes *Jein* vom „Breach dieses Tempels“ auf den „Tempel seines Leibes“, oder über das Gespräch mit der Samariterin, oder über Jesu Fleisch als „wahre Speise“ und sein Blut als „wahren Trank“, oder endlich über die vor ihm gekommenen „Diebe und Räuber“. Wer einmal Schrifterklärung, wie sie der heutigen Stufe der Forschung entspricht, aus dem Vollen heraus zu genießen begehrt, eine Erklärung, die das sichere Gefühl gibt, daß sie sich mit allen abweichenden Meinungen gewissenhaft auseinandergesetzt hat, ohne doch den Leser mit dem ganzen Ballaste dieser Auseinandersetzung zu beschweren und zerstreuen, der greife nach diesem trefflichen Werk. Es ist durch und durch Gehalt und Kraft, es bietet Speise, von der man satt wird.

Kirchl. Monatsblatt f. Rheinland u. Westf.

.... Wir geben dem Buch, in dem persönliche Glaubenswärme sich mit gediegenster und gründlichster Wissenschaftlichkeit eint, uneingeschränkte Empfehlung mit besonderlich an die Brüder, die im praktischen Amt die Schätze des Gotteswortes den Gemeinden zu vermitteln haben.

Theol. Anzeiger.

Erst erschienen:

Die ersten Wanderprediger Frankreichs

Studien zur Geschichte des Mönchtums

von

Johannes von Walter,
Privatdozenten der Theologie zu Göttingen.

Neue Folge.

Bernhard von Chiron; Vitalis von Savigny; Girald von Salles;
Bemerkungen zu Norbert von Xanten und Heinrich von Lausanne.
12 Bogen. M. 4.80.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Nachf. (Georg Böhme), Leipzig.

Beiträge z. Förderung christl. Theologie.

Herausg. von D. A. Schlatter und D. W. Lütgert. Jährlich 6 Hefte
10 M. Abgesetzt gratis. — X. Jahrg. 1906.

Heft 2: Benbow, Dr. phil. D., Glaube, Liebe und gute Werke. Eine Unter-
suchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der ev.-luth. Ethik. — Lütgert,
Prof. D. Th., Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen
Synagoge. 1,80 M.

Heft 3: Appel, B. D., Die Komposition des äthiop. Genesishuches. 1,80 M.

Das Gelübde in der neueren theologischen Ethik von P. Lie-
n. Schulze. 80 Pf.

Die Zulässigkeit der Gelübde, betrachtet vom evan-
gelischen Standpunkt
aus von Fr. Daab. (1896.) 80 Pf.

Möller, W., Die messianische Erwartung der vorchristlichen Propheten,
zugl. ein Protest gegen mod. Textzerfplitterung. 6 M., geb. 7 M.

Neuster Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

== Im Erscheinen befindet sich: ==

MEYERS

Sechste, gänzlich neubearbeitete
und vermehrte Auflage.

148.000 Artikel.

GROSSES KONVERSATIONS-

11.000 Abbildungen.

20 Halblederbände zu je 10 Mark.

Probehefte liefert jede Buchhandlung.

LEXIKON

Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig und Wien.

Hierzu eine Beilage von C. Ludwig Ungelenk (Justus Hau-
mann's Buchhdlg.), Dresden-A., Wallstr. 6, auf welche wir besonders
aufmerksam machen.

Vippert & Co. (G. Pöschke Buchdr.), Naumburg a. S.

17, 9

Sept. 1906

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Bahn,

Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

Adolf Bahl,

Oberkonsistorialrat in München

Prof. D. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst D. W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. E. Blas in Halle a/S.; Prof. D. W. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. Lic. R. H. Grük-macher in Rostock; Prof. D. Johs. Hausleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. H. Knoke in Göttingen; Prof. D. A. Köberle in Rostock; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. H. Löhner in Dresden; Prof. D. Wilh. Loh in Erlangen; Oberpastor F. Luther in Reval; Konsistorialrat G. Petri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. J. Schlier in Herzbrud; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. E. Seehling in Erlangen; Prof. D. E. Sellin in Wien; Oberkonsistorialrat Lic. L. Stachlin in Ansbach; Gymn.-Ober-lehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitzbrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,

Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XVII. Jahrgang. 9. Heft.

(201. Heft ausgeg. i. September 1906.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1906.

Inhalt.

	Seite
Dogmengeschichte und Katechismus. Von Pastor van Wyk in Amsterdam (Schluß)	645
Die sittliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi. Von Professor D. Stange in Greifswald	657
Über babylonische Einflüsse im Neuen Testament. Von Professor Dr. P. Feine in Wien	696

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn Prof. Engelhardt, München, **Wörthstraße 20**, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig, Königsstraße 25^I zu adressieren.

Nachdruck der im vorliegenden Heft veröffentlichten Arbeiten nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Verlagshandlung gestattet.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzelle oder deren Raum 20 Pf.; Beilagegebühr 15 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

In der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ sollen im Jahre 1906 u. a. erscheinen:

Mythus und Sage im alten Testament. Von Professor D. Köberle in Rostock. — Unsere moderne Literatur. Von Professor Dr. Lic. Gg. Grühmacher in Heidelberg. — Die neutestamentliche Theologie in der evangel. Kirche des 19. Jahrhunderts. Von Pfarrer Herold in Gleißenberg (Mittelsr.) — D. Adolf von Harless. Von Professor D. Bachmann in Erlangen. — Der Unterschied von Mensch und Tier. Von Professor Dr. Hoppe in Hamburg. — Die in Palästina ausgegrabenen altisraelitischen Krugkempel. Von Prof. D. Sellin in Wien. — Neue Augustana-Studien. Von Professor D. Kolbe in Erlangen. — Die Absolutheit des Christentums und die Mission. Von Priv.-Doz. Lic. von Walter in Göttingen. — Orientalische Mythologie und biblische Religion. Von Professor D. Köberle in Rostock.

H. E.

Die geehrten Abonnenten werden hierdurch höflichst um

== baldgefällige Abonnementserneuerung ==
ersucht.

Um denjenigen Abonnenten, welche die „Neue Kirchliche Zeitschrift“ **gebunden** aufzuheben wünschen, einen geschmackvollen und auch für die Folge gleichen Einband zu ermöglichen, sind

 **elegante Einbanddecken** 

angefertigt, die zum Preise von 1 Mark nur durch die Buchhandlungen und die Unterzeichnete zu beziehen sind.

Hochachtungsvoll

H. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme),
Erlangen und Leipzig.



Dogmengeschichte und Katechismus.

(Schluß.)

§ So hatte die Kirche das Gesetz und die drei Artikel des christlichen Glaubens in vier Perioden gelernt. Es folgte nun in der **fünften Periode** ein furchtbarer Kampf über die Frage: Wer hat das Recht, das alles zu glauben, es anzunehmen, es zu besitzen?

In der Kirche hatte, wie Thomasius sagt,¹⁾ die Lehre von der Heilsaneignung und von der Kirche eine nicht unbedeutende Weiterbildung erfahren. „Aber dieselbe war kein gesunder Fortschritt, es war eine Verirrung, eine Verbildung, die der Kirche zum großen Schaden gereichte und das Heil der einzelnen Christen gefährdete. So war, ehe man weiter kommen konnte, vor allem eine Umkehr nötig, — Umkehr von den Wegen des Irrtums und Rückkehr zu der reinen Quelle christlicher Lehre, um dann mit von dort geschöpften neuen Lebenskräften zu tieferer Erkenntnis des Heiles fortzuschreiten.“

Diesen Kampf hat die Reformation gekämpft, diese Rückkehr ist von der Reformation vollzogen worden.

Wir sind in diesem Zeitabschnitt auf den Höhepunkt der dogmatischen Entwicklung gekommen. Denn alle Dogmen sind wertlos für den Menschen, wenn sie nicht sein persönliches Eigentum werden. Und gerade dies ist in der Reformation gegeben. Luther hat „den

¹⁾ A. a. O., II, S. 258.

Formen der altkatholischen Theologie“ — „nach jahrhundertelanger Quieszierung erst wieder Sinn und Bedeutung für den Glauben verliehen. Er ist der Restaurator des alten Dogmas geworden und hat es dem Glauben wiedergeschenkt. Ihm hat man es zuzuschreiben, daß diese Formeln bis heute im Protestantismus eine lebendige Macht für den Glauben sind, während sie in den katholischen Kirchen ein toter Besitz sind.“¹⁾

Die Frage, um welche im tiefsten Grunde der Kampf geführt wurde, ist von Luther zum Ausdruck gebracht im Titel der herrlichen Reformationsschrift: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Hat der Christ die Freiheit, die Macht zu Gott zu kommen, auf Grund des Glaubens Gott seinen Vater zu nennen, hat er das Recht, das Vaterunser zu beten?

Die mittelalterliche Kirche verneinte dieses Recht und diese Freiheit. Zwischen den Vater und die Christgläubigen stellte sie die Priester und die Heiligen. Nicht Vater unser sollten sie beten, eine Mutter sollten sie haben, die Mutter-Kirche oder die Mutter Maria.

Die Kirche — und diese war nach römischer Anschauung nicht die Gemeinde, sondern der Klerus — war das Mittel, wodurch dem Frommen das Heil zuströmte. Und die Kirche war engherzig und beschränkt, niemand konnte, nach ihrer Lehre, seiner Seligkeit gewiß sein.²⁾

Dagegen hat der Heil. Geist in der Kirche für jeden Christenmenschen das Recht behauptet, das Vaterunser zu beten, ohne ein Ave Maria. In der Reinationszeit hat die Kirche das dritte Hauptstück des Katechismus gelernt.

Das Vaterunser ist bekanntlich eine Wiederholung des Gesetzes und des apostolischen Glaubens.

Im 1. Gebote fordert Gott, daß wir uns ihm in vollkommener Liebe, Vertrauen und Gehorsam ergeben. Wenn wir beten: „Vater unser!“, dann kommen wir zu ihm und geben uns ihm als seine Kinder in freiwilliger Dankbarkeit.

Das 2. Gebot verlangt, daß wir den Namen Gottes heiligen; in der 1. Bitte ist dies zu einem Gebet geworden.

¹⁾ Harnack, a. a. O., S. 360.

²⁾ Thomasius, a. a. O., II, S. 186 f., 173.

Das 3. Gebot lehrt uns den Sabbat kennen als das Zeichen, daß Gott auf Erden ein Volk hat, das ihn kennen, ehren und ihm dienen soll. Es redet auch von der Predigt und vom Worte als den Mitteln, ein Glied dieses Volkes zu werden. Es weist typisch auch hin auf die ewige Ruhe der Heiligen bei der Vollendung der Welt. Um dies alles beten wir, wenn wir sagen: „Dein Reich komme.“¹⁾

So ist die 1. Tafel des Gesetzes zum Gebet geworden. Die 2. Tafel lehrt uns, daß wir nicht nur Gott im Himmel, sondern auch den Menschen auf Erden gegenüber heilige Pflichten zu erfüllen haben. Die 3. Bitte macht dies auch zum Gelübde und Gebet, wenn sie uns beten lehrt: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden“.

Daß der erste Artikel des Glaubens und die 4. Bitte in engem Zusammenhange stehen, ist augenfällig. Beide reden in der Auslegung vom „Essen, Trinken, von Kleidern, Schuhen“ usw.; beide vom allmächtigen Vater, dem Schöpfer, der uns das tägliche Brot gibt.

Nicht weniger klar ist, daß die 5. Bitte: „Vergib uns unsere Schuld“ ihren Halt und ihre Gewißheit in der Wahrheit des zweiten Artikels hat.

Und die Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung“ wird von uns gebetet im Kampfe wider die Sünde, dem Kampfe um unsere Heiligung, wovon der dritte Artikel spricht.

Weil die Reformation der Kirche das Vaterunser wiedergegeben hat, erhält auch alles, was vorher gelernt worden ist, erst seine volle Herrlichkeit. Die Rechtfertigung durch den Glauben, welche im Vaterunser ihren Ausdruck findet, wirft erst das rechte Licht auf alle Wahrheiten, welche die Kirche in jahrhundertelangen Kämpfen sich erobert hatte.

Daß die Reformation die großen Glaubenswahrheiten, welche erkämpft worden waren, nicht verworfen hat, sondern dankbar annahm, was der Heil. Geist die Kirche gelehrt hatte, ist bekannt, und ihr nicht selten zum Vorwurfe gemacht worden. Die Reformation wollte keine neue Kirche gründen, sondern nur die alte ge-

¹⁾ „Der Sabbat ist das herrliche Reich Christi.“ Harnack, a. a. O., S. 17.

reinigt fortsetzen. Nur für die Lehrsätze, welche vorher nicht festgestellt waren, hat sie neue Auffassungen der Wahrheit gegeben: für die Rechtfertigung, die Heiligung, die Wirkung der Sakramente, den Zugang zur freien Gnade.

Aber auch auf die alten Wahrheiten hat sie ein neues Licht fallen lassen; das Verständnis, die Entwicklung ist bei allen tiefer und reicher geworden.¹⁾

Wir nennen z. B. das Gesetz. Wie wir gesehen haben,²⁾ finden wir im N. T. die rechte Vereinigung von Freiheit und Gehorsam. In die Kirche aber war ein Geist der Gesetzmäßigkeit gekommen; die Gegensätze hatte sie nie zu versöhnen gewußt. Durch die reine Lehre von der Rechtfertigung ist das Gebot ein Gebet geworden. Der Christ muß nicht, er will; er ist ein freier Herr über alle Dinge und dennoch, in der Liebe, ein Knecht aller. Die Reformation hat die Gewissen nicht falsch gebunden, aber auch nicht falsch befreit.³⁾

Der Sabbat ist nicht eine Sache gesetzlichen Zwanges, sondern ein Segen, den der Fromme für sich selbst dankbar schätzt und anderen in der Liebe gönnt, das große Mittel, wodurch das herrliche Reich Christi kommt.

Und das Leben auf Erden und für die Erde und die Menschen, nach der zweiten Tafel, welche eine herrliche Bedeutung bekommt es im Lichte der Reformation! Wie erhaben ist das protestantische Lebensideal! Nicht das natürliche Leben zu vernichten und sich wie Mönche aus diesem Leben zurückzuziehen; auch nicht als hierarchischer Klerus sich hoch über die Laien zu erheben! Nein, auch das irdische Leben ist geschaffen von Gott und dem Vater unseres Herrn Jesu Christi; es ist göttlichen Ursprungs und von göttlicher Herrlichkeit. Die Magd in der Küche tut nicht weniger ein göttliches Werk als der Mönch, der im Kloster seine Gebete spricht! Wahrlich, es war der Mühe wert gewesen, daß die Kirche so kräftig die Wahrheit des ersten Artikels wider die Gnostici behauptet hatte!

Und wie wurde jetzt erst der Segen offenbar, den die Kirche

¹⁾ Thomasius, a. a. O., II, S. 362.

²⁾ S. 635.

³⁾ Dr. Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Konfordinformel, II, S. 175.

errungen hatte, als sie den christologischen Streit durchkämpfte, als jede Stütze auf eigenes Wirken, auf Kirche, Priester und Heilige, dahinsank und nur Christus blieb! Welch ein Segen, glauben zu dürfen, daß in ihm die wahre Gottheit und die wahre Menschheit vereinigt und versöhnt sind, daß er als wahrer Mensch die Sünde der Menschheit hat tragen und als wahrer Gott das Opfer von ewigem, unendlichem Werte hat bringen können!

Auch die Anselmische Lehre empfing jetzt neues Licht. Anselm hatte, einseitig juristisch, nur gefragt, wie das Rechtsverhältnis zwischen Gott und dem Sünder wiederhergestellt werden könne, und aus dem Auge verloren, daß dadurch ein höheres Ziel erreicht werden mußte, nämlich das Verhältnis der Liebe zwischen Vater und Kind.¹⁾ Zu sehr ausschließlich wurde auch von Anselm die Versöhnung im Tode Christi gefunden. Es ist die Konkordienformel, welche in dem Gehorsam des Heilandes im Tun und Leiden, im Leben und Sterben den Erwerbungsgrund für unsere Versöhnung und Gerechtigkeit fand, so daß sein ganzes Leben ein dem Vater gebrachtes Opfer war, einen sühnenden Charakter hatte.²⁾ Sie tat dies auf das Vorgehen Luthers hin. Die Kirche hatte bisher das Leben und Wirken des Herrn und die Versöhnung durch seinen Tod voneinander geschieden. Sie tat dies auch im Leben des Christen: Die Versöhnung war von Christo, das Leben und die guten Werke waren vom Menschen selber. Luther, auch hier vereinigend, was menschlicher Irrtum geschieden hatte, erklärte, daß „die rechte wahrhaftige Frömmigkeit, die vor Gott gilt, in fremden Werken stehe, nämlich in jenen des Herrn Jesu Christi, als dessen Tun, von seiner Menschwerdung an bis zu seinem Tode am Kreuze, in den zweien Stücken der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten dahergegangen sei.“³⁾

Und schließlich der dritte Artikel, das Werk des Heil. Geistes. Wir haben gesehen,⁴⁾ daß Augustinus die große Wahrheit, daß nur die göttliche Gnade den Menschen selig macht, gelehrt, aber die Konsequenz der Prädestination daraus gezogen hatte.

¹⁾ Thomafius, a. a. O., II, S. 123.

²⁾ Vgl. Thomafius, a. a. O., II, S. 464.

³⁾ Frank, a. a. O., II, S. 40 u. 121.

⁴⁾ S. 643.

Auch Luther hatte sich dieser Konsequenz nicht entziehen können. „Er macht selig, die es nicht verdient haben, er verdammt auch, die es nicht verdient haben“, ¹⁾ so lehrte er. Es ging Luther aber, wie allen, welche die Prädestination lehren. Wenn es auf die Anwendung ankommt, wissen sie mit ihr keinen Weg, und müssen die Gnade Gottes anbieten, als ob von Prädestination in ihrer Lehre und Predigt keine Rede sei. Auch war Luther zu dieser Lehre gekommen, nicht wie Zwingli, der „von seinem absoluten Gottesbegriff aus zur Prädestination gelangte“, sondern auf Grund seiner Lebenserfahrung, welche ihn lehrte, daß nur Gnade ihn gerettet hatte und daß nur Gnade den Menschen erretten könne.²⁾ Es war bei ihm nicht, wie bei den Calvinisten, die Hauptfrage, „wie Gott zu seiner Ehre kommt“, sondern wie ein armer Sünder selig werden kann. Das war für ihn die Hauptsache in seiner Lebenserfahrung und in seiner Lehre. Die Prädestination war eine Konsequenz, die sein inneres Leben nicht berührte. Auch seine Lehre von den Gnadenmitteln, wofür er mit einer so gewaltigen Energie gekämpft hat, war damit in unveröhnlichem Gegensatz. Er wagte es auch nicht, die weitere Konsequenz zu ziehen, als ob Gott die Ursache der Sünde sei, und wenn er die 6. Bitte des Vaterunsers erklärt, fängt er also an: „Gott versucht zwar niemand“, ein Wort aus dem Jakobusbriefe, den er einen strohernnen Brief genannt hat.

Aber, auch dies dürfen wir nicht außer acht lassen, Luther ist nicht die lutherische Kirche. Das ist der Unterschied zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche (issus de Calvin). Es gibt viele reformierten Kirchen, welche ihre Einheit finden in einem Manne, der eine Dogmatik geschrieben hat. Es gibt nur eine lutherische Kirche, welche ihre Einheit hat in einem Bekenntnis. Und wir sehen auch hier, daß die lutherische Kirche dogmatisch die Fortsetzung der Kirche ist, welche in ihrer Lehre immer die Einheit der göttlichen und der menschlichen Seite der Wahrheit gesucht und gelehrt hat. Das lutherische Bekenntnis lehrt mit gewaltigem Ernste die freie Gnade, die Sündenverderbnis, die Ohnmacht des natürlichen Menschen. Wenn der Heidelberger Katechismus die Lehre bekämpft, daß der Mensch nicht

¹⁾ Frank, a. a. O., I, S. 123.

²⁾ Frank, a. a. O., I, S. 127.

„wie Stöcke und Blöcke“ sei, dann kämpft er wider die Konfordinformel (*lapis et truncus*),¹⁾ welche nur die Lehre der Schrift ausspricht (Ezech. 36, 26): „Ich will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben.“ Aber daneben lehrt sie die Gnade für alle Menschen, und daß bei Gott keine Willkür, sondern nur freie Gnade ist. Der bekannte Theologe und Staatsmann Dr. A. Ruyper sagt in dem Buche,²⁾ worin er die Lehre versteht, daß die Gnade nicht für alle Menschen, sondern nur für die Auserwählten sei (*gratia particularis*): „Wir stehen keinen Augenblick an, es auszusprechen, daß auch bei der Gnadenwahl Willkür und Zufall gänzlich ausgeschlossen sein müssen, und daß auch hier zu denken ist an eine uns völlig unbekannte Regel oder Ursache, welche in dem göttlichen Wesen ihren Ursprung hat und, bei der Furchtbarkeit der Sünde, den Willen Gottes, auch bei seinem Wählen und Verwerfen, von aller Ordnungslosigkeit und jeglichem Scheine von Grausamkeit freihält. Es geht keiner verloren, der selig werden konnte. Diese Überzeugung geben wir niemals preis.“

Gott wurde also, nach Dr. Ruyper, bei seiner Gnadenwahl und beim Verwerfen bestimmt. Es gab eine Ursache, weshalb der eine wohl, und der andere nicht selig werden konnte. Aber, wenn dies so ist, dann ist die Gnade nicht mehr frei, und ist das Wort des Apostels: „Es ist hie kein Unterschied“ (Röm. 3, 28) unwahr geworden.

Das hat die lutherische Kirche festgehalten, als sie die ewige Verwerfung verwarf, und dennoch schärfer als das reformierte Bekenntnis die völlige Ohnmacht der Menschen in ihrem „*lapis et truncus*“ aussprach. Sie konnte es tun, weil sie von Luther die Lehre von den Gnadenmitteln und von der objektiven Macht und Kraft, welche der Heil. Geist in dieselben gelegt, empfangen hatte.³⁾ Dadurch wird dem machtlosen Menschen die Macht gegeben zu glauben, selig zu werden, sich zu befehren, zu wählen. So bleibt es wahr: alle sind verloren, aber auch: für Alle ist Gnade da.

¹⁾ Müller, Die symbolischen Bücher. 1868, S. 593.

²⁾ „Dat de genade particulier is“. Amsterdam 1884, S. 345.

³⁾ Vgl. Frank, a. a. O., I, S. 127 f.

So bleibt die Gnade allmächtig, und ist doch für alle; sie ist frei, und doch nicht willkürlich.¹⁾

Ein anderes Stück der Lehre, für welches Augustinus neue Bahnen gezeigt hatte, ist die Kirche. Wir haben gesehen,²⁾ daß in seiner Theologie ungeeint waren die Auffassung, daß die äußere Gemeinschaft der katholischen Kirche, welche er im Klerus verkörpert sah, die wahre Kirche sei, und das tiefere geistliche Bewußtsein, daß die wahre Gemeinde Jesu Christi die Gemeinde der Heiligen ist. Die Reformatoren haben diesen Gegensatz gesehen und sind sich dessen bewußt geworden. Nicht im sichtbaren Organismus, nicht in der Priester- und Papstkirche sahen sie die wahre Kirche, aber sie verwarfen auch nicht die äußere, sichtbare Form, sondern sie sahen auch darin eine Ordnung Gottes. Luther verglich das beiderseitige Verhältniß mit dem zwischen Leib und Seele, unterschieden und nicht geschieden.³⁾ Spätere Dogmatici sprachen von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Der Ausdruck wird in unserer Zeit angefochten. Es ist möglich, daß eine bessere Bezeichnung dafür zu finden ist, aber der Gedanke, der sich in jenem Ausdrucke kundgibt, ist richtig: „Die Kirche im weiteren uneigentlichen Sinne des Wortes ist die Gemeinde der durch die Gnadenmittel Berufenen, die Kirche im engeren, eigentlichen Sinne des Wortes ist die Gemeinde der durch die Gnadenmittel berufenen Gläubigen.“⁴⁾

Hatte die Kirche also die drei ersten Hauptstücke des Katechismus gelernt und damit die ganze Glaubenslehre, so war jetzt die Zeit gekommen, daß sie in einem Bekenntnis die ganze Glaubens-

¹⁾ Frank, a. a. O., I, S. 119: Wir können den Fehler, womit die evangelische Doktrin von Anfang herein behaftet war und mit dem die reformierte auch später behaftet blieb, nicht bestimmter benennen, als wenn wir sagen, daß Luther sowohl wie Melancthon anfänglich das gläubige Bewußtsein von dem Unvermögen des freien Willens kombinierten mit der Idee des absolut wirkenden Gottes, mit der göttlichen Präsenz und Prädestination. Den Fortschritt zur späteren Auseinanderhaltung bewirkte die lutherische Lehre von den Gnadenmitteln, während die reformierte Kirche bei jener Kombination eben deshalb stehen blieb, weil sie die schlechthinige Wirksamkeit der Gnadenmittel leugnete.

²⁾ S. 643 f.

³⁾ Thomasius, a. a. O., II, S. 352 ff.

⁴⁾ Dr. F. A. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre. V. 3, S. 7.

wahrheit zusammenfaßte und aussprach.¹⁾ Die früheren Bekenntnisse enthielten entweder nur einzelne Heilstatsachen, wie das apostolische, oder das Resultat eines Kampfes über ein bestimmtes Lehrstück, wie das nicäische. Jetzt wurde es anders.

Und das erste Bekenntnis der Kirche, welches das ganze Lehrgebäude des Glaubens enthielt, war das Augsburgerische.

Wir sind zur **letzten Periode** gekommen, der nachreformatorischen. Bekanntlich läßt Harnack mit der Reformation die Dogmengeschichte aufhören.²⁾ Wahr ist gewiß, daß sie mit ihr zu Ende geht. Auch Hagenbach sagt,³⁾ daß im Mittelalter das Gebäude der Kirchenlehre fertig war bis auf den Ausbau einzelner Partien, z. B. der Lehre von den Sakramenten. Thomasius stellt ans Ende der Lehrentwicklung die Konkordienformel, den herrlichen Krongiebel am Gebäude unserer Kirche.⁴⁾

Nach der Reformation gab es noch zwei Hauptstücke im Katechismus, welche die Kirche lernen mußte: die beiden Sakramente, die heilige Taufe und das heilige Abendmahl.

Die römische Kirche hatte sich durch die Verwerfung der reinen Lehre von der Kirche getrennt. Fast noch schmerzlicher war die Trennung, welche nachher stattfand, als die reformierte Kirche nach der anderen Seite abwich.

Die Frage, um die es sich handelte, war, ob in den Gnadenmitteln, Wort und Sakrament, eine objektive Kraft sei, ob nicht nur der Segen, sondern auch der Wert derselben vom Zustande des Empfangenden abhängig sei. Hat das Wort, oder, besser gesagt, der Heil. Geist im Worte, Kraft zur Bekehrung, oder muß, neben dem Worte, noch eine besondere Wirkung hinzukommen? Gibt die heilige Taufe an sich Vergebung der Sünden, oder nur unter der Bedingung, daß der Täufling ein Auserwählter sei? Gibt das heilige Abendmahl Leib und Blut des Herrn, oder muß durch die Kraft des Glaubens der Empfangende damit im Himmel

¹⁾ Orr, a. a. O., S. 282.

²⁾ H. a. O., S. 3.

³⁾ H. a. O., II, S. 2.

⁴⁾ H. a. O., II, S. 422 ff.

in Berührung kommen? Das waren die Fragen, um die es sich zwischen den Lutherischen und Reformierten handelte, und der Streit spitzte sich zu im Kampfe um das heilige Abendmahl.

Die lutherische Lehre war nicht etwas Neues, auch nicht, als sie die Zahl der Sakramente auf zwei festsetzte. Wohl war im Jahre 1439 auf dem Konzil zu Florenz die Siebenzahl festgesetzt, aber Taufe und Abendmahl wurden doch immer als die zwei vornehmsten betrachtet. Thomas Aquinas nannte sie *potissima sacramenta* und berief sich hierbei auf das Blut und Wasser, welches aus der Seite des Herrn geflossen ist¹⁾.

Was das heilige Abendmahl betrifft, so findet man in der alten Kirche dem allgemeinen Grundgedanken nach die römische, reformierte und lutherische Auffassung,²⁾ und auch im Mittelalter verkündete Rupertus von Deutz eine Abendmahlslehre, die mit der späteren lutherischen übereinstimmte.³⁾

Nicht etwas Neues also lehrte die lutherische Kirche, als sie ihre Abendmahlslehre feststellte, und sie wurde auch dabei von demselben Prinzip geleitet, welchem die Kirche immer gefolgt war: Sie mußte einigen, wo der menschliche Irrtum das Göttliche und Menschliche schied; sie stellte beides nebeneinander und glaubte, daß es sich gegenseitig durchdringe.

So ist es auch im heiligen Abendmahle. Es sind darin zwei Elemente, das himmlische: Leib und Blut des Herrn, und das irdische: Brot und Wein. Die römische Kirche erkennt nur das himmlische an, die reformierte nur das irdische. Die lutherische Kirche hält die richtige Mitte, sie erkennt beides an.

Durch diese Vereinigung zeigt es sich, daß sie die Fortsetzung der Kirche ist, welche immer demselben Prinzip gefolgt ist.

¹⁾ Thomasius, a. a. O., II, S. 217 Note.

²⁾ Thomasius, a. a. O., I, S. 439, nennt für die reformierte Auffassung: Clemens, Origenes, Eusebius, „wohl auch Basilus und jedenfalls Augustin“: für die römische: „dem Wortlaut nach Gregor von Nyssa, dem Sinne nach Johannes von Damaskus“, „vielleicht auch“ Ambrosius; für die lutherische: „dem Sinne nach“ Justin, Irenäus, Tertullian, Cyrill von Jerusalem, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus, Hilarius und Ambrosius (?).

³⁾ Hagenbach, a. a. O., II, S. 234.

Wir sind zu Ende.

Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß das Ergebnis unserer Betrachtungen von größter Tragweite ist.

Wenn wir wirklich annehmen müssen, daß nicht Zufälligkeiten, sondern Ordnung, Plan, Gedankengang in der Dogmengeschichte gefunden werden, dann kann nicht länger behauptet werden, daß die Kirche bei ihrer Dogmenbildung auf der abschüssigen Bahn des Irrtums immer tiefer hinabgeglitten ist.

Für die Katechese brauchen wir nur kurz darauf hinzuweisen, von welchem feinen kirchlichen Takte Luther geleitet wurde, als er seinen Katechismus in der Reihenfolge verfaßte, in welcher derselbe sich vom römischen und reformierten unterscheidet. Und auch, wie mit vollem Rechte die lutherische Kirche dieses Büchlein als das Lehrbuch κατ' ἐξοχήν annahm.

Für die Dogmatik ergibt sich dann auch, daß die Kirche keine neuen Dogmen mehr zu erwarten hat. Auch keine eschatologischen, wie man öfters glaubt. Die Weissagungen der Schrift über die letzten Dinge sollen von der Gemeinde mit heiliger Ehrfurcht und Andacht überlegt und erwogen werden („wer es liest, der merke darauf“ Matth. 24, 15), aber vollkommen verstehen wird sie die Gemeinde erst, wenn sie erfüllt werden. So ist es ja auch mit den messianischen Prophetien. Wer würde sie verstehen, wenn wir die Erfüllung in Christo nicht kennten?

Haben wir aber auch keine neuen Dogmen zu erwarten, die dogmatische Wissenschaft hat darum noch nicht ihr Werk vollbracht. Diese muß immer tiefer in die geoffenbarte Wahrheit eindringen, versuchen, sie besser zu verstehen, die Gegensätze für den nachdenkenden Verstand zu versöhnen, die Schwierigkeiten und Bedenken zu beseitigen.

Und schließlich. Der kleine Katechismus, wie wir ihn jetzt haben, hat noch Verschiedenes für häuslichen Gebrauch und persönliche Erbauung. Aber eins hat eine besondere Prominenz, das ist „Die Haustafel etlicher Sprüche für allerlei heilige Orden und Stände, dadurch dieselbigen, als durch eigene Lection, ihres Amtes und Diensts zu vermahren“. Mehr als je wird es in unserer Zeit offenbar, daß die Kirche auch auf diesem Gebiete eine große Aufgabe hat. Immer mehr werden die Stände gegeneinander ge-

heßt, sie verachten, verwünschen, verfluchen sich gegenseitig. Auch die Frauenfrage tritt immer mehr in den Vordergrund. In der Gemeinde ist die Zeit vorbei, wo die Anschauung des Predigers fast allein maßgebend war; sie ist vorbei, seitdem auch die Laienarbeit auf dem Gebiete der inneren und äußeren Mission sich betätigt. Es ist eine heilige Pflicht der Kirche, diesen Dingen und den ängstlichen Fragen, die sich daran knüpfen, näher zu treten, und zu fragen, was Gottes Wort in der Haustafel allen den verschiedenen „heiligen Orden und Ständen“ vorhält. Und wir haben gesehen, daß die Kirche als die wahre Unionskirche in der Lehre alle Einseitigkeit vermeidet und weder die göttliche noch die menschliche Seite der Wahrheit vernachlässigt oder verwirft, sondern sie zusammenfügt und die höhere Einheit sucht. Es soll auch im Leben so sein. Auch im Leben wird die rechte Einheit nur gefunden, wenn die Einseitigkeit vermieden wird. „Zu jeder Zeit, sagt der holländische Prof. Davinck,¹⁾ hat es Menschen gegeben, welche nach der einen oder der anderen Seite hinneigten: Weltdienst und Weltflucht, Kulturvergötterung und Kulturverachtung, Aufklärung und Pietismus, Rationalismus und Mystik lösen sich in der Geschichte fortwährend ab. Aber es ist unrichtig, eine von diesen Richtungen mit der christlichen Wahrheit zu identifizieren.“

Das ist ein wahres Wort. Die christliche Kirche muß die Einheit und die Versöhnung der Gegensätze sein. Das muß in ihrer Lehre, aber auch in ihrem Leben sowie im Leben jedes einzelnen Christenmenschen offenbar werden.

van Wyk.

¹⁾ Christelijke Wetenschap, S. 14.

Die sittliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi.

I.

Daß der Glaube an Christus für die reformatorische Frömmigkeit von zentraler Bedeutung ist, wird niemand bestreiten. Die Reformatoren selber haben oft genug gerade das als einen wesentlichen Vorzug ihrer Theologie bezeichnet, daß die Person und das Werk Christi von ihnen wieder zu Ehren gebracht worden sei gegenüber dem mittelalterlichen System der hierarchischen Heilsmittelung und insbesondere gegenüber der mittelalterlichen Lehre vom Verdienst der guten Werke. Infolgedessen wird immer wieder der Glaube an Christus als der einzige Weg zur Erlangung des Heils bezeichnet. Der Glaube an Christus ist die Gerechtigkeit, die Gott haben will. Im Glauben ergreifen wir die Gerechtigkeit Christi. Um des Glaubens willen wird uns die Gerechtigkeit Christi zugerechnet. In diesen und ähnlichen — mehr oder weniger biblischen — Wendungen wird immer aufs neue wieder zum Ausdruck gebracht, daß die Person Jesu Christi für die Reformatoren im Mittelpunkt der religiösen Interessen steht und daß der Glaube an Christus für sie der Inbegriff der christlichen Frömmigkeit ist.

Indessen so zweifellos auch der historische Tatbestand ist, daß die spezifisch religiöse Funktion nach der Auffassung der Reformatoren der Glaube an Christus ist, so läßt sich doch auf der anderen Seite nicht leugnen, daß gerade dieser zentrale Gedanke der reformatorischen Theologie dem modernen Verständnis nicht

geringe Schwierigkeiten bereitet. In der Praxis der christlichen Frömmigkeit wird allerdings auch für die Gegenwart der Glaube an Christus von entscheidender Bedeutung sein. Man wird auch nicht leugnen können, daß die neuere Theologie auch ihrerseits darauf gerichtet ist, die Person Jesu Christi in den Vordergrund der Betrachtung zu rücken. Aber trotzdem ist doch nicht zu verkennen, daß die theologischen Gedanken über die Person Jesu Christi, soweit diese Gedanken den Eindruck der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit machen, in der Regel über den Begriff des moralischen Vorbildes nicht hinausgehen. Und wenn nun zwar die Einordnung der christlichen Religion in die Kategorie des Heroenkultus auch in der Gegenwart vielfach als eine Herabsetzung des christlichen Glaubens empfunden und dem gegenüber an der Position der reformatorischen Christologie festgehalten wird, so ist damit doch noch nicht die Gewähr gegeben, daß die reformatorischen Gedanken nun auch wirklich verstanden und als der Ausdruck persönlicher Überzeugung in den Zusammenhang des modernen Denkens eingefügt werden. Man wird vielmehr dem Eindruck sich nicht entziehen können, daß recht häufig die Rückkehr zu den reformatorischen Formeln lediglich die Bedeutung eines Postulates hat: die Empfindung, daß die moralistische Beurteilung der Person Jesu Christi unendlich tief unter der reformatorischen Auffassung steht, läßt zwar die Aneignung des reformatorischen Bekenntnisses als die eigentliche Aufgabe auch der gegenwärtigen Theologie erscheinen, aber die einfache Wiederholung der reformatorischen Gedanken kann doch noch nicht als Beweis dafür gelten, daß das, was die Reformatoren ausgesprochen haben, nun auch als ein lebendiger und innerlich angeeigneter Besitz der Gegenwart anzusehen ist.

Die Schwierigkeit, um welche es sich in dieser Beziehung handelt, tritt zunächst schon rein äußerlich darin zutage, daß die Wendungen, in denen die Reformatoren von der zentralen Bedeutung des Glaubens an Christus reden, wenigstens auf den ersten Blick die Schärfe und Präzision der dogmatischen Formulierung vermissen lassen. Die Formel z. B., daß der Glaube die Gerechtigkeit Christi aneigne, wird allerdings in der Praxis der erbaulichen Rede immer geeignet sein, eine Reihe von religiösen Empfindungen auszulösen und der spezifisch christlichen Eigenart des frommen Gefühls zum Ausdruck

zu verhelfen; aber es bleibt doch die Frage, ob diese Formel sich auch dann als brauchbar erweist, wenn man die in ihr zur Anwendung kommenden Begriffe analysiert und die inhaltliche Bedeutung der Ausdrücke zu fixieren sucht. Der Wert jener Formel ist zweifellos ein ganz anderer, wenn sie nicht bloß der gelegentliche Ausdruck einer populären oder bildlichen Redeweise, sondern das bestimmte Ergebnis theologischen Denkens ist. Sobald sie aber das Letztere sein soll, müssen alle Ausdrücke, die in ihr zur Verwendung kommen, von solcher Beschaffenheit sein, daß durch sie das religiöse Vorstellen in eine ganz bestimmte Bahn gewiesen und zugleich die Empfindung von der inneren Notwendigkeit der Formel erweckt wird. An diesem Maßstab gemessen wird aber der Satz, daß der Glaube die Gerechtigkeit Christi aneigne, gar leicht zu Bedenken Anlaß geben können. Denn das „Aneignen“, von dem dabei die Rede ist, kann in sehr verschiedener Weise verstanden werden. Solange aber die Frage nach der Art und dem Grunde dieses „Aneignens“ unbeantwortet bleibt, hat jene Formel nur die Bedeutung einer Phrase. Es versteht sich aber von selbst, daß von einer Aneignung der reformatorischen Gedanken noch nicht die Rede sein kann, wenn die für die Reformatoren grundlegenden Formeln für uns nur als Redensarten in Betracht kommen, die wir lediglich um der Autorität der Reformatoren willen, aber nicht aus eigenem Verständnis nachsprechen.

Dazu kommt außerdem, daß die Aussagen der Reformatoren über die Bedeutung des Glaubens an Christus auch insofern an einer gewissen Unbestimmtheit zu leiden scheinen, als sie der Anschauung einen außerordentlich weiten Spielraum lassen und scheinbar entgegengesetzte Vorstellungsreihen miteinander zu verknüpfen suchen. Wenn z. B. der Glaube selbst als die vor Gott geltende Gerechtigkeit bezeichnet wird, so wird damit eine wesentlich andere Vorstellung zum Ausdruck gebracht, als wenn es heißt, daß der Glaube das aneignende Organ der Gerechtigkeit sei. Denn in dem ersten Fall scheint das spezifisch Wertvolle der Akt des Glaubens zu sein, während in dem zweiten Fall dem Inhalt des Glaubens der Wert zukommt. In dem ersten Fall scheint die Gerechtigkeit, von der die Reformatoren reden, eine subjektive Qualität zu sein, während in dem anderen Fall die Gerechtigkeit als etwas Gegen-

ständliches sich darstellt, was von der subjektiven Beschaffenheit des Glaubenden sich unterscheidet. Oder um es in einer kurzen Formel zusammenzufassen: indem die Gerechtigkeit, von der die Reformatoren reden, zu gleicher Zeit eine *propria iustitia* und eine *aliena iustitia* sein soll, wird es deutlich, daß der reformatorische Glaubensbegriff verschiedene Vorstellungsreihen miteinander kombiniert, deren innerer Zusammenhang keineswegs ohne weiteres einleuchtend ist. Nun wird man allerdings sich darauf berufen können, daß durch die Regelmäßigkeit und Bestimmtheit, mit der diese scheinbar einander widersprechenden Formeln bei den Reformatoren auftreten, der Verdacht ausgeschlossen wird, als ob es sich bei diesen Wendungen nur um flüchtige und ungenaue Ausdrucksweise oder um gelegentliche Inkonsequenz handle. Eine derartige Vermutung wird ja überhaupt nur da aufkommen können, wo man ausschließlich der in der Gegenwart so beliebten Methode der rein philologischen Exegese sich bedienen zu müssen glaubt und durch die schematische Registrierung der Terminologie auch das theologische Verständnis der Gedanken erreichen zu können meint. Indessen auch wenn man es begreift, daß gegenüber den disparaten und scheinbar paradoxen Formeln die wichtigste und eigentlich theologische Aufgabe in dem Nachweis der hinter den Formeln stehenden einheitlichen Anschauung besteht, wird man trotzdem nicht leugnen können, daß es keine geringe Mühe kostet, diese hinter den mannigfaltigen Formeln stehende einheitliche Anschauung zu fixieren und verständlich zu machen. Mögen immerhin die Sätze, daß der Glaube an Christus die vor Gott geltende Gerechtigkeit ist und daß wir im Glauben die Gerechtigkeit Christi ergreifen, mögen immerhin diese Sätze für die Reformatoren der kürzeste und prägnanteste Ausdruck der ihnen zuteil gewordenen Glaubenseinsicht sein, für das Bewußtsein der Gegenwart liegt trotzdem die Sache so, daß die Nebeneinanderstellung dieser Formeln nicht ohne weiteres als selbstverständlich gelten kann. Und deshalb sind wir immer in der Gefahr, daß jene reformatorischen Formeln für uns zu bloßen Redensarten werden. Wenn dagegen diese Sätze auch für uns ihre zentrale Bedeutung behalten sollen und wenn insbesondere die lebendige Kraft der Verkündigung, die in jenen Formeln zum Ausdruck kommt, auch in der Gegenwart sich als wirksam erweisen soll,

dann wird man sich der Aufgabe nicht entziehen können, den Zusammenhang nachzuweisen, in dem diese Sätze mit den übrigen Gedanken der Reformatoren stehen, und die scheinbare Paradoxie der genannten Formeln aus der ihnen zugrunde liegenden Anschauung begreiflich zu machen.

Die Notwendigkeit dieser Aufgabe drängt sich aber um so mehr auf, je mehr die Bedenken, zu denen jene Sätze Anlaß geben, gar nicht bloß aus der paradoxen Form dieser Sätze entspringen. Es läßt sich vielmehr nicht verkennen, daß auch sachlich nicht geringe Schwierigkeiten entstehen, sobald es sich darum handelt, die Bedeutung verständlich zu machen, welche dem Glauben an die Person Jesu Christi im Zusammenhang der reformatorischen Gedanken zukommt.

Wenn es nämlich zweifellos ist, daß das Werk der Reformation unter dem wesentlichen Einfluß der Mystik zustande gekommen ist, so wird man wohl die Frage aufwerfen müssen, wie es doch kommt, daß die Reformatoren in der Betonung des Glaubens an die Person Jesu Christi die Indifferenz überwunden haben, welche die Mystik gegenüber dem geschichtlichen Inhalt des Christentums an den Tag legt. Für die Mystik ist es bekanntlich einer der am meisten charakteristischen Züge, daß sie das religiöse Leben sich ausschließlich in dem Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott erschöpfen läßt. Der Hinweis auf die Person Christi kann deshalb für die Mystik immer nur insofern von Bedeutung sein, als Christus selbst in dem religiösen Verhältnis steht. Die Erlebnisse und Erfahrungen, welche er in seinem Verhältnis zu Gott durchgemacht hat, gewinnen insofern auch für die übrigen Menschen eine Bedeutung, als jene Erlebnisse und Erfahrungen von typischer Art sind. Infolgedessen kommt Christus für die Mystik immer nur entweder als Lehrer und Vorbild des vollendeten Lebens in Betracht oder aber als allegorische Figur, die in anschaulicher Weise den normalen Verlauf des religiösen Lebens abbildet. Dagegen kann nach der Auffassung der Mystik die Person Christi niemals als Bedingung des Heils gelten. Die Vorstellung, daß das religiöse Verhältnis nicht bloß in dem Wechselgespräch der einzelnen Seele mit Gott besteht, daß vielmehr der Weg des Menschen zu Gott durch die geschichtlichen Zusammenhänge hindurchführt, in denen der Mensch steht,

diese Vorstellung liegt gänzlich jenseits des Horizontes der Mystik und paßt in den Zusammenhang der mystischen Gedanken schlechterdings nicht hinein. Und deshalb kann auch der Glaube an die Person Christi für die Mystik nicht eine zentrale Bedeutung haben. Der Glaube an Christus ist für die Mystik nicht die Frömmigkeit selbst, sondern nur ein Mittel und ein Weg zur eigentlichen Frömmigkeit, während die Frömmigkeit selbst immer nur in dem unmittelbaren Einswerden der Seele mit der Gottheit besteht. Aber indem nun die Reformatoren von dieser charakteristischen Eigentümlichkeit der Mystik mit aller Entschiedenheit sich abgewandt haben, entsteht das Problem, wie denn diese Abweichung von der Mystik trotz der grundlegenden Übereinstimmung mit derselben möglich ist. Läßt der Hinweis auf den Glauben an Christus, den die Reformatoren so stark betont haben, sich wirklich rechtfertigen von den Voraussetzungen aus, welche die Reformatoren mit der Mystik teilen? oder ist nicht am Ende dieser Hinweis auf den Glauben an Christus nur eine Akkommodation an das traditionelle Christentum, so daß doch schließlich die Theologie der Reformatoren nicht als eine höhere Stufe, sondern vielmehr als ein schwächerer Kompromiß gegenüber der Mystik sich darstellt?

Die Frage nach der Bedeutung, welche der Glaube an die Person Jesu Christi im Zusammenhang der reformatorischen Gedanken hat, berührt sich demgemäß aufs engste mit der historischen Frage nach dem Verhältnis, welches zwischen der reformatorischen Theologie und der Mystik stattfindet. Indem nun aber die Frage nach der Einheitlichkeit der reformatorischen Gedanken mit der Frage nach dem historischen Ausgangspunkt der reformatorischen Theologie sich verbindet, wird nicht bloß deutlich, wie groß die Tragweite der Bedenken ist, welche gegenüber der reformatorischen Hochschätzung des Glaubens sich geltend machen, — es wird vielmehr zugleich auch eine Handhabe gewonnen, welche ein begründetes Urteil über diese Bedenken ermöglicht. Denn es ist einleuchtend, daß die Entscheidung über den Wert, welcher der reformatorischen Theologie gegenüber der Mystik zukommt, nur dann gewonnen werden kann, wenn man genauer den Punkt ins Auge faßt, bis zu dem die Übereinstimmung der reformatorischen Theologie mit der Mystik sich erstreckt. Nur wenn die Grundideen deutlich sind,

welche die Reformation von der Mystik übernommen hat, wird man sich ein Urtheil darüber bilden können, ob gegenüber diesen Grundideen die reformatorische Beurteilung des Glaubens als eine unklare Inkonsequenz oder aber als ein Fortschritt und als eine Vertiefung der religiösen Erkenntnis angesehen werden muß.

Sobald es sich nun aber darum handelt, die Gedanken anzugeben, welche die reformatorische Theologie von der Mystik übernommen hat, wird man zuerst darauf hinzuweisen haben, daß in der reformatorischen Theologie ebenso wie in der Mystik der Gottesbegriff eine Vertiefung erfährt.

Wie in der Scholastik des Mittelalters das theologische Interesse überhaupt in erster Linie auf die begriffliche Verarbeitung der religiösen Aussagen gerichtet ist, so trägt auch die scholastische Gotteslehre durchaus das Gepräge einer begrifflichen Demonstration. Die scholastischen Theologen haben es vor allen Dingen darauf abgesehen, daß der Begriff von Gott nach den Regeln der Schullogik vollständig und deutlich bestimmt werde. Die Theologie überhaupt ist für sie nur ein Spezialfall der angewandten Logik und die besondere Eigentümlichkeit, durch welche die theologische Disziplin von allen übrigen Disziplinen der angewandten Logik sich unterscheidet, besteht schließlich nur darin, daß die Begriffe, mit denen die Theologie sich beschäftigt, besonders schwierige und spröde Begriffe sind, so daß nur die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft ihrer habhaft zu werden vermag. Infolgedessen ist der Charakter der mittelalterlichen Theologie durchaus der einer Begriffswissenschaft. Der Gegenstand, mit dem der Theologe es zu tun hat, nimmt nur die dialektische Kunst des Verstandes in Anspruch und das eigentliche Ziel, nach dem die theologische Arbeit strebt, besteht nur in der Vollständigkeit und strengen Ordnung der begrifflichen Merkmale. Für das religiöse Leben aber kann selbstverständlich eine derartige Theologie der Abstraktionen nur von nachtheiliger Bedeutung sein. Denn je mehr das logische Interesse am Gottesbegriff in den Vordergrund tritt und je mehr die Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens durch die Reflexion des Verstandes verdrängt wird, um so mehr rückt der Gegenstand des religiösen Erkennens aus der subjektiven Sphäre der persönlichen Erfahrung in das Gebiet der rein objektiven Betrachtung. Der Glaube an Gott wird immer mehr zu

einem Raisonnement über den Gottesbegriff und die Gewißheit von der gegenwärtigen Macht des lebendigen Gottes wird immer mehr zu einer Theorie über das Wesen und die Eigenschaften des Absoluten. M. a. W.: das begriffliche Interesse der scholastischen Theologie führt mit Notwendigkeit dazu, daß die Vorstellung von Gott nach der abstrakten Weise des Deismus sich gestaltet und daß über der formalen Korrektheit der logischen Distinktionen die lebendige Kraft des Gottesglaubens verloren geht.

Gegenüber dieser dialektischen Art der scholastischen Theologie besteht dann aber die Eigentümlichkeit der Mystik darin, daß sie die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung zum Kriterium aller theologischen Aussagen macht. Nach der Auffassung der Mystik findet die Theologie ihren Gegenstand nicht in der Reihe der Begriffe, sondern in den Erlebnissen, die der Fromme macht. Sie ist infolgedessen nicht eine Begriffswissenschaft, sondern eine Erfahrungswissenschaft. Die Aussagen, welche die Mystik tut, brauchen sich deshalb auch nicht notwendigerweise nach ihrem Inhalt von den Aussagen der scholastischen Theologie zu unterscheiden. Ein und derselbe Theologe kann vielmehr zugleich Scholastiker und Mystiker sein. Der Unterschied zwischen mystischer und scholastischer Theologie besteht statt dessen in der Methode des theologischen Denkens, sofern die Mystik es nicht wie die Scholastik auf eine objektive Darlegung der theologischen Begriffe, sondern auf die persönliche Bezeugung der subjektiven Erfahrung abgesehen hat. Auf der andern Seite aber versteht es sich von selbst, daß diese Verschiedenartigkeit des Ausgangspunktes doch auch nicht ohne jeden Einfluß auf die religiöse Gedankenbildung bleibt. Indem vielmehr die Mystik mit allem Nachdruck die religiöse Erfahrung in den Vordergrund stellt, gewinnen naturgemäß diejenigen Gedanken das Übergewicht, in denen die lebendige Wirklichkeit der Religion zum Ausdruck kommt. Und diese Eigenart der mystischen Theologie macht sich dann in besonderem Maße speziell in der Gotteslehre bemerkbar. Denn indem die Mystik an die Stelle der blassen Abstraktionen, mit denen die Scholastik den Gottesbegriff zu bestimmen sucht, die unmittelbare Erfahrung des Herzens von der Macht und Wirklichkeit des lebendigen Gottes setzt, treten alle transzendenten Bestimmungen der scholastischen Gotteslehre in den Hintergrund,

um den Aussagen über die Nähe und Gegenwart des in der Welt wirkamen Gottes Platz zu machen. Und so kommt es dann, daß die Gotteslehre der Mystik auch auf die Praxis der Frömmigkeit eine Einwirkung ausübt. Denn die Voraussetzung aller lebendigen Frömmigkeit ist die Überzeugung von der unmittelbaren Gegenwart des lebendigen Gottes. Und insolgedessen besteht die Bedeutung, welche der Gotteslehre der Mystik zukommt, in erster Linie darin, daß sie dem religiösen Leben neue und starke Impulse gibt und gegenüber der formalen Kritik der Begriffe die Gewißheit des Glaubens betont.

In diesem Interesse an der Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung stimmt nun aber die Gotteslehre der Reformatoren mit der Gotteslehre der Mystik durchaus überein. Die Theologie der Reformatoren gehört insofern mit der Theologie der Mystik aufs engste zusammen, als sie ebenso wie diese ein Zeugnis ist von dem lebendigen Besitz, den der Glaube vermittelt. Wenn man die Schriften der Reformatoren liest, so drängt sich dabei unwiderstehlich der Eindruck auf, daß das, wovon diese Männer reden, nicht etwas bloß Gedachtes, sondern etwas Erlebtes ist. Die Gottesidee ist für sie nicht ein Begriff, der dem nachdenkenden Verstand irgendwo in der Kette seiner Schlüsse als problematische Möglichkeit sich darbietet. Die Gottesidee ist vielmehr für die Reformatoren ebenso wie für die Mystik der Ausdruck für die Tatsache, daß das Leben des Frommen unter der gewaltigen Macht eines Willens steht, dessen Herrschaft niemand sich entziehen kann. Insolgedessen ist das Streben der reformatorischen Theologie nicht in erster Linie auf die Lösung wissenschaftlicher Aufgaben gerichtet, sondern darauf, daß den Menschen die Augen geöffnet werden für die Wirklichkeit des lebendigen Gottes. Das ist das, was der Reformation ebenso wie der Mystik einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Religion sichert: sie haben es begriffen und sind innerlich erschüttert davon, daß der Gott, von dem sie reden, wirklich da ist und daß seine unmittelbare Gegenwart die wichtigste Tatsache in unserem Leben ist.

Aus dieser Betonung der göttlichen Gegenwart, wie sie nicht bloß in der Mystik, sondern auch in der Theologie der Reformatoren zutage tritt, ist dann allerdings zu allen Zeiten der Vor-

wurf abgeleitet worden, daß sowohl die mystische wie auch die reformatorische Theologie nicht in jeder Beziehung gegen die Gefahr einer pantheistischen Verfehrung des Christentums gesichert sei. Und es läßt sich ja auch nicht leugnen, daß speziell in der Mystik eine Reihe von Zügen sich nachweisen lassen, in denen die Annäherung an den Pantheismus zur Preisgabe wichtiger Interessen des Christentums geführt hat. Aber trotzdem wird man behaupten dürfen, daß diese Gefahr des Pantheismus doch nicht als ein wesentliches Moment in dem Vorstellungskreis der Mystik angesehen werden kann. Mag immerhin hier und da die spekulative Neigung der Mystik die Grenzen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen vermischt haben, so bleibt doch diese Vermischung pantheistischer Motive für die Eigenart der Mystik um deswillen von unwesentlicher Bedeutung, weil der Hinweis auf die Gegenwart und Lebendigkeit Gottes auf dem Boden der Mystik sich mit einer anderen Vorstellungssreihe verbindet, durch welche der Pantheismus grundsätzlich ausgeschlossen wird. Und diese neben der Gotteslehre in Betracht kommende Gedankenreihe ist nun um so bedeutungsvoller, als in ihr zugleich ein zweiter Gesichtspunkt zur Geltung kommt, den die Theologie der Reformatoren mit der Theologie der Mystik gemeinsam hat.

Die charakteristische Eigentümlichkeit der Mystik erweist sich nämlich darin, daß die Betonung der lebendigen Gegenwart Gottes einen unmittelbaren Einfluß auf die Selbstbeurteilung des Menschen ausübt. Das Urteil über Gott schließt zugleich ein Urteil über den Menschen in sich. Das Interesse an der Gotteslehre ist zugleich ethisch bestimmt. Die grundsätzliche Differenz zwischen der Mystik und der pantheistischen Spekulation kommt darin zum Ausdruck, daß die Überzeugung von der Allgegenwart Gottes auf dem Boden der Mystik nicht zu metaphysischen Aussagen über die Substanz Gottes und der Welt, sondern zu ethischen Aussagen über die Beschaffenheit des göttlichen und des menschlichen Willens führt. Infolgedessen ist die Gewißheit der lebendigen Gottesnähe für die Mystik nicht in erster Linie ein Grund der Seligkeit, sondern vielmehr ein Grund des Erschreckens. Sobald der Mensch dessen inne wird, daß der heilige Gott ihm so nahe ist wie sein eigenes Leben, wird ihm erst recht der Abstand deutlich, der zwischen seinem eigenen

Willen und dem Willen Gottes besteht. Wo der philosophische Gedanke zu der Überzeugung von der Allgegenwart des Göttlichen in der Welt führt, da mag immerhin die Reflexion auf die metaphysische Einheit mit der Gottheit die Illusion der Gottesgemeinschaft vorspiegeln. Aber diese Gottesgemeinschaft ist doch immer nur ein Gedanke und das Ergebnis zweifelhafter Vermutungen. Wo dagegen nicht ein Verstandesschluß, sondern die unmittelbare Erfahrung die Gottesnähe verbürgt, da wird zunächst immer der Abstand empfunden werden, welcher zwischen der Majestät des lebendigen Gottes und der Niedrigkeit des Menschen besteht. Es ist zu allen Zeiten ein Beweis wahrer Frömmigkeit, daß der Mensch vor dem Angesicht des lebendigen Gottes sein Antlitz verhüllt und zu seiner Sünde sich bekennt. Und deshalb ist es auch als ein Vorzug der Mystik anzusehen, daß sie mit aller Entschiedenheit die Nichtigkeit und Wertlosigkeit des menschlichen Lebens und Strebens betont. Die Überzeugung, daß Gott alles ist, schließt die Überzeugung in sich, daß der Mensch nichts ist. Gegenüber der Verherrlichung des Menschen, wie sie in dem hierarchischen System und insbesondere in der Heiligenverehrung der mittelalterlichen Kirche zum Ausdruck kommt, ist das Programm der Mystik die Demütigung des Menschen. Wir müssen von uns selber ausgehen, damit wir zu Gott gelangen. Wir müssen gänzlich verzichten auf all unser eigenes Wollen und Können, damit der Wille Gottes zur Geltung komme und damit seine Kraft sich als wirksam erweise. Das Ich muß gänzlich sich selber aufgeben, damit Gott in dem Menschen lebe und herrsche.

Die Bedeutung, welche der Gottesglaube für die Mystik hat, besteht demgemäß darin, daß unter dem Eindruck der Wirklichkeit Gottes die Maßstäbe für die Beurteilung des menschlichen Lebens sich ändern. Die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung tritt zutage in der Umgestaltung der sittlichen Erfahrung. Und in dieser Verknüpfung des Gottesgedankens mit der sittlichen Selbstbeurteilung kommt nun zum zweitenmal die Zusammengehörigkeit der Mystik mit der Reformationstheologie zur Geltung. Denn ebenso wie die Mystik hat auch die Theologie der Reformatoren darin ihre spezifische Besonderheit, daß der Gegensatz zwischen der Erhabenheit Gottes und der Niedrigkeit des Menschen den maß-

gebenden Ausgangspunkt der religiösen Beurteilung bildet und daß mit diesem zentralen religiösen Gedanken eine grundsätzliche Umgestaltung des sittlichen Ideals sich verbindet. Für das Verständnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung aber ist es von der größten Bedeutung, daß mit dem ausgehenden Mittelalter in der Mystik zuerst unter dem Einfluß des Gottesglaubens das Sündenbewußtsein sich umgestaltet und daß Luther alsdann von der Mystik beides, den lebendigen Gottesglauben und den vertieften Sündenbegriff, übernommen hat. Denn es ist nicht richtig, wenn man meint, daß Luthers Urteil über die sündhafte Beschaffenheit des Menschen aus der bloßen Steigerung der in der Scholastik geltenden sittlichen Maßstäbe entsprungen sei. Man wird vielmehr davon überzeugt sein dürfen, daß durch die bloße Verschärfung der sittlichen Maßstäbe niemals der gesetzliche Charakter der mittelalterlichen Ethik hätte überwunden werden können. Denn es ist keineswegs ausgemacht, daß der gesetzliche Standpunkt an sich eine laxer Auffassung des Sittlichen in sich schließt; die Erfahrungen, die Luther im Kloster durchgemacht hat, liefern vielmehr den Beweis dafür, daß der gesetzliche Standpunkt sich auch mit einem strengen Urteil über die Sünde verträgt und gelegentlich wohl auch zur Verzweiflung führt. Man wird statt dessen vielmehr darauf hinzuweisen haben, daß Luther den Weg zum Evangelium durch die Mystik gefunden hat. Sein Urteil über die Sünde ist dadurch ein anderes geworden, daß ihm unter der Anleitung der Mystik der lebendige Gott zu einer Realität seines Lebens geworden ist und daß gegenüber der Herrlichkeit des lebendigen Gottes ihm die Augen aufgegangen sind für die Ohnmacht und Nichtigkeit der Kreatur und insbesondere für die Sündhaftigkeit seines eigenen Lebens. Infolgedessen ist Luther in der Bekämpfung der scholastischen Ethik mit der Mystik völlig einig. Auch für ihn ist ebenso wie für die Mystik der Hauptmangel der scholastischen und aller natürlichen Ethik der, daß der Mensch durch die Erfüllung des Gesetzes Gottes Wohlgefallen zu verdienen meint und daß er sich einbildet, durch die Anstrengung seines eigenen Willens das Heil erreichen zu können. Der Appell an die menschliche Freiheit und die Anspornung der menschlichen Selbstbetätigung, wie sie in der scholastischen und in der heidnischen Moral das sittliche Interesse völlig

absorbieren, — das sind in Wahrheit die rechten Mittel, um den Menschen ins Verderben zu stürzen. Denn es ist immer ein Zeichen von Hochmut, wenn der Mensch auf seine eigenen Kräfte sich verläßt und den Willen Gottes ansieht als ein Werk, das nicht Gott selbst, sondern der Mensch auszuführen imstande sei. Je mehr aber die scholastische und die heidnische Moral ihre eigentliche Aufgabe darin sehen, die Erhabenheit des Strebens nach Tugendhaftigkeit und selbstgemachter Vollkommenheit zu preisen, um so deutlicher tritt es zutage, daß die Sittlichkeit, von der sie reden, in Wirklichkeit nicht Gott, sondern nur der Befriedigung des Ehrgeizes und der Eitelkeit dient (vgl. meine Abhandlung: Die Heilsbedeutung des Gesetzes. 1904).

Die Übereinstimmung der reformatorischen Theologie mit der Mystik erstreckt sich also nicht bloß auf die starke Betonung der unmittelbaren Gewißheit, welche der religiösen Erfahrung innewohnt, sondern zugleich auch auf die Folge, welche sich daraus für die Gestaltung des sittlichen Ideals ergibt. Indessen so groß nun auch die Verwandtschaft der Reformation mit der Mystik in den grundlegenden Fragen des religiös-sittlichen Lebens ist und so sehr man auch diesen Zusammenhang der Reformation mit der Mystik betonen muß, so ist doch alsbald in der Formulierung des Programms die Grenze der Übereinstimmung erreicht. Aus der gleichen religiösen Wurzel stammt der gleiche Widerspruch gegen das sittliche Ideal des mittelalterlichen Systems, — aber sobald es sich dann um den Weg handelt, auf dem dies gemeinsame Programm verwirklicht werden soll, beginnt sogleich die Differenz.

Auf die Frage nämlich, wie nun der Mensch dazu komme, daß er Gott alles sein lasse und sich selbst aufgebe, weiß die Mystik eigentlich keine Antwort zu geben. Die Mystik wiederholt immer nur die Forderung, daß der Mensch sich selber aufgeben solle. Der Wille soll von allem Begehren sich frei machen und sich fernhalten von aller Kreatur, die ihn gefangen nimmt. Er soll gelassen in sich selber ruhen und warten, bis Gott ihn durchbringt. M. a. W.: das ethische Ideal der Mystik setzt sich um in die Forderung der asketischen Weltverneinung und des Quietismus. Aber die Mystiker haben es nicht begriffen, daß sie damit eine Lösung gewonnen haben, welche tatsächlich den Mangel der mittel-

alterlichen Ethik nicht überwindet, sondern in dem Rahmen der natürlichen Ethik bleibt. Denn so nachdrücklich auch bei der Formulierung des sittlichen Ideals der Abstand zwischen Gott und dem Menschen und die Unfähigkeit des Menschen zu irgendwelchen Gott wohlgefälligen Leistungen betont wird, so wird nun in der Forderung der Askese doch wieder die Leistung des Menschen in Anspruch genommen. Mag immerhin das Verhalten des Willens, welches gefordert wird, ein passives Verhalten sein, es bedarf doch immer, damit dies Verhalten zustande komme, der Kraft und Anstrengung des Willens. Indem die Forderung an den Menschen gestellt wird, sich selbst aufzugeben, wird doch abermals der Weg zum Heil in einer Leistung des Willens gesucht. Und insofern hat nun die Mystik in Wirklichkeit das von ihr aufgestellte Programm nicht durchzuführen vermocht. Obgleich sie die Erkenntnis gewonnen hat, daß der menschliche Wille nicht als Ursache des Heils in Betracht kommen kann, appelliert sie schließlich doch auch ihrerseits an den menschlichen Willen. In der irrtümlichen Meinung, daß von einer Leistung des Willens nur im Hinblick auf das aktive Verhalten des Menschen die Rede sein könne, sieht sie den Weg zur Vollkommenheit in der völligen Passivität des menschlichen Willens, ohne es zu merken, daß auch das passive Verhalten, sobald es zu einer Forderung für den Willen gemacht wird, die Bedeutung einer Leistung gewinnt. Und insofern besteht die Schranke der mystischen Ethik darin, daß sie trotz des energischen Versuchs doch nicht dazu gelangt, die menschliche Leistung beim Heilswerk völlig auszuschneiden. So nachdrücklich sie auch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade betont, so bleibt trotzdem das Verhalten des menschlichen Willens die Bedingung des Heils.

An diesem Punkte aber tritt nun die Reformation in einen offenkundigen Gegensatz zur Mystik. Und es geschieht das, indem sie den Weg zum Heil in dem Glauben an die Person Jesu Christi sieht. In diesem Zusammenhang aber läßt es sich nun auch deutlich machen, daß dieser Hinweis auf den Glauben an Christus in der Tat einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der Mystik bezeichnet.

Wenn nämlich nach der übereinstimmenden Auffassung der mystischen und der reformatorischen Theologie das eigentliche Wesen der Sünde darin besteht, daß der Mensch sich selbst zum Mittel-

punkt der Welt macht, und wenn diese sündhafte Art des Menschen gegenüber dem Gesetz Gottes sich darin erweist, daß der Mensch die Forderung des Gesetzes immer nur als einen Hinweis auf die Kraft und Leistungsfähigkeit des eigenen Willens empfindet, so kann der Mensch von der sündhaften Beschaffenheit seines Wesens nur dann frei werden, wenn er es erkennt, daß die vor Gott geltende Gerechtigkeit anderswo gesucht werden muß als in ihm selbst. Das Streben nach Selbstgerechtigkeit kann nur dann überwunden werden, wenn der Mensch die klare Überzeugung gewinnt, daß in ihm selbst grundsätzlich niemals die Verwirklichung der vor Gott geltenden Gerechtigkeit erreicht werden kann, weil diese vor Gott geltende Gerechtigkeit unter ganz anderen Bedingungen, als unter denen unser eigenes Leben steht, verwirklicht worden ist. Und insofern hat nun der Glaube an Christus die Bedeutung, daß er das von der Mystik erkannte Problem löst. Denn indem wir uns zu dem Glauben an Christus bekennen, bringen wir zum Ausdruck, daß Christus allein der vollkommen Gerechte ist; aber indem wir Christus allein als den vollkommen Gerechten anerkennen, geben wir zugleich unsere eigene Gerechtigkeit endgültig auf. Das Bekenntnis, daß Christus allein und außer ihm kein anderer Mensch das Gesetz vollkommen zu erfüllen imstande war, dies Bekenntnis macht uns frei von allem Streben nach eigener Gerechtigkeit. Und damit werden wir frei von der Sünde, weil eben die Sünde in dem Streben nach eigener Gerechtigkeit besteht. Indem wir uns dazu bekennen, daß Christus allein die Liebe und den Gehorjam in vollkommener Weise verwirklicht hat, bekennen wir zugleich unsere Ohnmacht und Nichtigkeit und indem wir unsere eigene Ohnmacht und Nichtigkeit bekennen, haben wir die Beschaffenheit, welche wir vor Gott haben sollen. Und in diesem Sinne hat es nun allerdings eine verständliche Bedeutung, wenn wir sagen: indem Gott den Glauben an Christus in uns wirkt, macht er uns von der Sünde frei. Wir können das nun psychologisch begreifen. Es ist das für uns nicht mehr bloß eine Redensart, welche wir gebrauchen, weil sie nun einmal von alters her üblich ist; es ist das vielmehr für uns die Lösung eines Problems und eine Antwort auf die Frage, zu der die Gestaltung unseres sittlichen Lebens uns führt. Denn wenn die Bedingung alles wahrhaft sittlichen

Wertes darin besteht, daß wir von aller eigenen Gerechtigkeit absehen, so ist allerdings der Glaube an Christus der Weg zur Vollkommenheit, weil der Glaube an Christus alle eigene Gerechtigkeit ausschließt.

Die Bedeutung, welche dem Glauben an Christus nach der Auffassung der Reformatoren zukommt, läßt sich demgemäß in der That verständlich machen im Zusammenhang der ethischen Probleme, welche die Reformationstheologie mit der Mystik gemeinsam hat. Die große Entdeckung der Reformatoren besteht darin, daß sie nicht bloß wie die Mystik unter dem Einfluß des Gottesglaubens die sittliche Aufgabe in der Überwindung der Selbstgerechtigkeit erkannt haben, daß sie vielmehr auch den Weg zur Lösung dieser Aufgabe in dem Hinweis auf den Glauben an Christus gefunden haben. Das religiöse Leben hat infolgedessen für sie nicht bloß die Bedeutung, daß es einen neuen Maßstab für die Beurteilung des menschlichen Willens darbietet; die Bedeutung des Glaubens besteht vielmehr zugleich auch darin, daß er dem menschlichen Willen einen neuen Inhalt und eine neue Beschaffenheit gibt, so daß nun auch das sittliche Verhalten des Menschen einen neuen Wert bekommt. Aber obgleich damit der Zusammenhang zwischen dem religiösen und dem sittlichen Leben viel stärker betont wird, als es in der Scholastik und in der Mystik der Fall ist, läßt sich trotzdem nicht verkennen, daß diese Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit dennoch die Selbständigkeit und Wichtigkeit der religiösen Funktion viel nachdrücklicher zur Geltung bringt, als es auf dem Boden der Scholastik und Mystik möglich ist. Denn der Glaube an Christus ist nun nicht mehr bloß ein Förderungsmittel oder ein Anreiz zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe. Christus kommt nicht mehr bloß als Lehrer oder als Allegorie für uns in Betracht. Der Glaube an Christus hat vielmehr darin seine eigentümliche Art, daß er das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi ist. Dies Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi aber ist ein von allem sittlichen Handeln wesentlich verschiedener, rein religiöser Akt, der trotzdem — als Bekenntnis unserer eigenen Ungerechtigkeit — imstande ist, unserem sittlichen Leben einen anderen, neuen und wahrhaften Wert zu geben.

Und so ist allerdings der Hinweis auf den Glauben an

Christus das Mittel gewesen, durch welches die Reformatoren den Standpunkt der mittelalterlichen Ethik, wie sie einerseits in der Scholastik und anderseits in der Mystik sich gestaltet hat, überwunden haben.

Gegenüber der scholastischen Ethik ist das ohne weiteres deutlich. Denn wenn die scholastische Ethik letzten Endes in dem Streben nach Gerechtigkeit das höchste Ziel des Menschen sieht, so versteht es sich von selbst, daß der Glaube an Christus jedes Streben nach eigener Gerechtigkeit ausschließt. Das Bild Jesu Christi läßt alles derartige Streben von vornherein als aussichtslos erscheinen. Und deshalb sprechen wir uns alles ab und sprechen es alles Christo zu. Wir erkennen es an, daß wir von uns selber nichts haben, was wir Gott gegenüber geltend machen könnten, und daß wir allein in der Gerechtigkeit Jesu Christi einen Grund des Ruhmens vor Gott zu finden vermögen. Wenn wir es mit Gott zu tun haben, müssen wir es allerdings zugeben, daß Gott in unserer Person nur Anlaß zum Zürnen findet; aber die Erinnerung an unsere Sünde, mit der das Gesetz Gottes uns entgegentritt, hat immer nur die Aufgabe, uns die Augen zu öffnen für die Herrlichkeit Jesu Christi. Sobald wir aber die vollkommene Gerechtigkeit Christi erkannt haben und ihn als den allein Gerechten anerkennen, dann erreichen wir mit solchem Zeugnis nicht bloß, daß auch Gott uns Recht geben muß, sondern dann ist auch unser Wille so, wie Gott ihn haben will, nämlich frei von dem törichten Streben, Gott gegenüber etwas sein und etwas leisten zu wollen.

Aber nicht minder deutlich ist es dann auch, daß mit dieser Auffassung der reformatorischen Theologie zugleich auch der Standpunkt der Mystik überwunden worden ist. Denn wenn die sittlichen Ideen der Mystik in die Forderung der absoluten Passivität ausmünden, so ist demgegenüber in der Ethik der Reformatoren jede Passivität völlig ausgeschlossen. Der Glaube an Christus hat mit Passivität nichts zu tun.

Es ist allerdings richtig, daß die Entstehung des Glaubens nicht in unsere Hand gegeben ist und daß es nicht von unserem Belieben und von unserer Willkür abhängt, ob wir zum Glauben gelangen oder nicht. Die Bekehrung ist vielmehr ganz allein Gottes

Werk. Aber wenn allerdings von der Entstehung des Glaubens gilt, daß an ihr die freie Entschließung des menschlichen Willens nicht beteiligt ist, so soll damit nur zum Ausdruck gebracht werden, daß wir es beim Glauben mit einem Erlebnis und mit einer Erfahrung zu tun haben. Die Erfahrung, welche wir machen, ist aber niemals ein Werk unserer Willkür; es ist vielmehr einleuchtend, daß alle Erfahrung über uns kommt ohne das Zutun unseres Willens. Der Organismus der Lebewesen bringt nicht aus freier Wahl das Licht hervor, sondern unter der Einwirkung des Lichtes entstehen erst die Organe. Und ebenso ist auch der Glaube ein Ereignis in unserem Leben, welches wir nicht durch einen Entschluß in uns hervorbringen können, welches vielmehr nur dann eintritt, wenn die Wirklichkeit Gottes sich uns darbietet. Und deshalb ist es auch zu verstehen, wenn die Reformatoren sagen, daß bei der Entstehung des Glaubens der Mensch „rein passiv“ sich verhalte. Aber wenn sie diesen Ausdruck gebrauchen, so geschieht es immer nur im Hinblick auf das Zustandekommen des Glaubens, und die Absicht, welche sie dabei haben, ist dann immer nur die, den Erfahrungscharakter des religiösen Lebens zur Geltung zu bringen.

Dagegen ist es nicht die Meinung der Reformatoren, als ob nun der Glaube selber ein Verhalten sei, bei dem die eigentümliche Art des persönlichen Lebens verleugnet werden müßte. Mag immerhin der Mensch so tot und unbeweglich wie ein Stein oder Holzkloß sein, ehe das neue Leben in ihm zustande kommt, so ist doch der Glaube selbst ein Geschehnis, welches in das Gebiet des persönlichen Lebens gehört und eine Steigerung unseres Lebens bedeutet. Denn weil der Glaube darin sein Wesen hat, daß wir die Gerechtigkeit Christi anerkennen, so ist er als ein Akt der Anerkennung ein Erlebnis, an dem unser Wille beteiligt ist. Weil es sich für die Reformatoren bei dem Glauben an Christus weder um ein Fürwahrhalten seiner Lehre noch auch um schwärmerische Gefühle, sondern um die Anerkennung seiner vollkommenen Gerechtigkeit handelt, so ist der Glaube eine Sache des Willens. Es handelt sich allerdings nicht um eine Leistung des Willens, wohl aber um einen neuen Inhalt und um eine neue Beschaffenheit des Willens. Diese neue Beschaffenheit des Willens aber kann der Wille ebenso-

wenig sich selbst geben, wie er auch seine ursprüngliche creatürliche Art nicht der Willkür seines Beliebens verdankt. Ob der Wille diesen oder jenen Inhalt hat, das hängt vielmehr ganz allein davon ab, ob der Kreis der dem Menschen zugänglichen Erfahrung bloß auf die Welt der natürlichen Dinge oder auch auf die Welt des göttlichen Lebens sich erstreckt. Aber es macht wohl einen großen Unterschied aus, ob der Wille diesen oder jenen Inhalt hat. Denn wenn der Mensch dazu gelangt, daß er nicht mehr sich selbst, sondern die Gerechtigkeit Jesu Christi als das Höchste in der Welt kennt, so wird dadurch allem Tun und Wollen des Menschen eine neue Richtung gegeben, die gegenüber der bisherigen Richtung seines Lebens als eine höhere Stufe sich darstellt. Indem nämlich der Anspruch auf eigene Gerechtigkeit gegenüber der Gerechtigkeit Christi zum Schweigen gebracht wird, wird nicht der bisherige Lebensinhalt durch einen anderen Lebensinhalt verdrängt, sondern nur der Wert des bisherigen Lebensinhaltes umgestaltet. Der Glaube an Christus, wie die Reformatoren ihn verstehen, stellt nicht die Forderung, daß der Mensch aufhören solle, zu sein, was er von Natur ist, sondern läßt nur den Wert des natürlichen Lebens in einem anderen Lichte erscheinen. Von einer Preisgabe des persönlichen Lebens aber kann dabei so wenig die Rede sein, daß vielmehr alles das, was den eigentlichen Wert des menschlichen Personenlebens ausmacht, als die unentbehrliche Voraussetzung des Glaubens an Christus sich darstellt, sofern das Bekenntnis zu Christus nur dann möglich ist, wenn zugleich der Unwert alles menschlichen Strebens erkannt wird. Die Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi hat nur dann einen Sinn, wenn sie mit der Beurteilung aller menschlichen Selbstgerechtigkeit sich verbindet. Und insoledessen hat der Glaube an Christus nicht die Tendenz, die Eigenart des persönlichen Lebens auszulöschen. Das Streben nach Selbstvervollkommenung und Betätigung der eigenen Kraft bleibt vielmehr immer die Vorbedingung für den Glauben an Christus, weil die Erkenntnis von der Sündhaftigkeit dieses Strebens nur die Rehrseite des Glaubens an Christus ist.

Wenn aber demgemäß der Glaube an Christus nach der Auffassung der Reformatoren nicht als eine Beeinträchtigung, sondern als eine Steigerung des persönlichen Lebens verstanden werden

muß, so ist schließlich der praktische Beweis dafür in der Tatsache enthalten, daß der Glaube an Christus von dem Gefühl der Seligkeit begleitet ist. Lust und Unlust sind überall die Zeichen dafür, daß unser Leben Förderung oder Hemmung findet. Wenn also der Glaube an Christus von starken Gefühlen der Lust begleitet ist, so ist das ein Beweis dafür, daß wir, indem wir an Christus glauben, eine Förderung unseres Lebens erfahren. Indem wir die Gerechtigkeit Christi anerkennen und unserer eigenen Gerechtigkeit absagen, kommt unser Wille dazu, daß er seinen Inhalt nicht am falschen, sondern am richtigen Ort sucht. Solange der Mensch in sich selbst die Gerechtigkeit sucht, solange muß sein Suchen und Streben immer ein unbefriedigtes bleiben. Sobald er aber in Christus die Gerechtigkeit sucht, findet der Wille auch, was er sucht, und wird also befriedigt und zur Ruhe gebracht und ist deshalb von dem Gefühl der Seligkeit begleitet. Aber dies Gefühl der Seligkeit hat mit der Inbrunst der Mystik nichts zu tun. Es handelt sich bei ihm nicht um ein Zerfließen des eigenen Lebens oder um ein sinnlich empfundenenes Untergehen der eigenen Person in der Person des anderen. Ich kann die vollkommene Gerechtigkeit Christi vielmehr nur dann anerkennen, wenn ich mich als Person ihm gegenüberstelle als Person und den Inhalt meines eigenen Lebens mit dem Inhalt seines Lebens vergleiche. Und das Resultat dieser Vergleichung ist dann dies, daß der Abstand zwischen seinem Leben und meinem Leben immer größer wird. Infolgedessen wird durch den Glauben an Christus nicht eine Verschmelzung meiner Person mit der Person Jesu Christi herbeigeführt, es wird im Gegenteil durch den Glauben an Christus der Abstand zwischen meiner Person und der Person Christi nur nachdrücklicher und deutlicher mir zum Bewußtsein gebracht. Es handelt sich nicht um ein gefühlsmäßiges Aufgehen in der Person Christi, als ob ich nicht mehr zu unterscheiden vermöchte, wo sein Leben anfängt und wo das meine aufhört; vielmehr der sittliche Abstand, der zwischen ihm und mir besteht, wird mit aller Entschiedenheit aufrecht erhalten und findet gerade in meinem Bekenntnis zu seiner vollkommenen Gerechtigkeit seinen deutlichsten Ausdruck. Aber indem trotzdem der Glaube an Christus von dem Gefühl der Seligkeit begleitet ist, gibt das unmittelbare Lebensgefühl uns die

praktische Bestätigung, daß nicht der Weg der sittlichen Leistung, sondern der Weg des Glaubens zur Vollendung führt. Indem die Beurteilung dessen, worin unser natürlicher Wille das höchste Ziel des Strebens sieht, als eine Lebensförderung sich erweist, wird es deutlich, daß nicht das sittliche Leben, sondern nur der Glaube an die vollkommene Gerechtigkeit Christi den höchsten Inhalt unseres Lebens ausmacht.

II.

Für das Verständnis der Bedeutung, welche die Reformatoren dem geschichtlichen Inhalt des christlichen Glaubens beigemessen haben, ist es nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß die reformatorische Schätzung des Glaubens an die Person Jesu Christi in engstem Zusammenhang steht mit derjenigen ethischen Auffassung, welche der lebendige Gottesglaube der Mystik erzeugt hat. Es ist kein Zufall, daß der Reformation die Mystik vorausgeht. Denn nur da, wo die Aufgabe des sittlichen Lebens so ernst und tief erfaßt wird, wie es in der Mystik der Fall ist, kann der besondere Wert, den das geschichtliche Leben in religiöser Beziehung für den Menschen gewinnt, verstanden werden. Aber auf der anderen Seite ist es doch ein großer Schritt, den die Reformation über die Mystik hinaus getan hat. Denn während die sittliche Erkenntnis der Mystik doch nur in der Entdeckung der Probleme sich auszeichnet, hat die Theologie der Reformatoren die Lösung der ethischen Probleme gefunden, indem sie das Verständnis für die eigentliche Bedeutung des Glaubens an Christus darbietet. Die Reformation hat infolgedessen den doppelten Vorzug vor der Mystik voraus, daß sie nicht bloß ein ungebrochenes und vollständiges Verständnis der spezifisch christlichen Sittlichkeit zu gewinnen vermocht hat, sondern zugleich auch die Notwendigkeit des Glaubens an Christus von der sittlichen Erfahrung aus zu begründen imstande gewesen ist. Dieser doppelte Vorzug der reformatorischen Theologie wird aber um so mehr von bleibender Bedeutung sein, je mehr zu allen Zeiten an diesen beiden Punkten die wichtigsten Aufgaben der christlichen Theologie sich darbieten. Denn es ist nicht erst eine Folge der modernen Entwicklung, sondern es ist zu allen Zeiten so gewesen, daß für den natürlichen Menschen die dem Christentum eigentüm-

liche Strenge und Rücksichtslosigkeit in der Beurteilung der sittlichen Forderung ebenso unverständlich ist wie der Zusammenhang des christlichen Bekenntnisses mit den Problemen des sittlichen Lebens.

Indessen je mehr nun das Interesse betont wird, welches die Reformatoren vom Standpunkt des sittlichen Ideals aus an der Betonung des Glaubens haben, um so mehr wird man dann doch die Frage aufwerfen müssen, wie sich denn nun der reformatorische Begriff des Glaubens zu den Tatsachen der christlichen Erfahrung verhält. Man darf sich nicht damit begnügen, daß als das Wesentliche am christlichen Glauben die Anerkennung der Gerechtigkeit Christi bezeichnet wird; man wird vielmehr nachweisen müssen, daß die Bedeutung, welche die religiöse Funktion nach der Auffassung der Reformatoren für das sittliche Leben hat, immer nur an der Beziehung auf die Person Jesu Christi hängt. Das, was von den Reformatoren als Glaube bezeichnet wird, ist nicht ein Erlebnis des Menschen, welches nur zufälligerweise auch dann eintritt, wenn der Mensch unter den Einfluß der Person Jesu Christi gelangt; der Begriff des Glaubens hat vielmehr für die Reformatoren zu seinem Inhalt immer und ausschließlich die Person Jesu Christi. Wie in der Praxis von christlicher Frömmigkeit nur da die Rede sein kann, wo ein persönliches Verhältnis den einzelnen mit Christus verbindet, so ist auch von den Reformatoren der Glaube an Christus immer als persönliche Gemeinschaft mit Christus gemeint. Aber das ist nun die Frage, ob solche persönliche Gemeinschaft schon da zustande kommt, wo das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi vorhanden ist. Die sittlichen Ideen, zu denen der Gottesglaube der Mystik und der Reformatoren führt, mögen immerhin in die Forderung ausmünden, daß der Mensch zur völligen Freiheit von aller eigenen Gerechtigkeit gelange, und es mag auch immerhin deutlich sein, daß solche völlige Freiheit von aller eigenen Gerechtigkeit in der Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi gewonnen wird; trotzdem bleibt es doch ein Problem, inwiefern denn die Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi uns zu ihm in ein persönliches Verhältnis bringt. Die Aussagen der Reformatoren über die Bedeutung des Glaubens haben allerdings darin ihren unbestreitbaren Wert, daß sie die Zusammengehörigkeit des sittlichen und des reli-

giößen Erlebens verständlich machen, d. h. daß sie das psychologische Verhältnis von Sittlichkeit und Religion zu bestimmen wissen; aber man wird dann doch nicht übersehen können, daß das religiöse und das sittliche Erleben nicht lediglich in die Sphäre des psychischen Geschehens fallen, daß vielmehr in dem Begriff der persönlichen Gemeinschaft, der sowohl für das Gebiet des Sittlichen wie auch für das Gebiet des Religiösen von maßgebender Bedeutung ist, ein Hinweis auf die das psychische Geschehen überragende Geltung dieser beiden Erfahrungsgebiete enthalten ist. Je mehr aber in der Theologie der Reformatoren das Interesse an der psychologischen Interpretation des Glaubens in den Vordergrund zu treten scheint, um so mehr wird man sich darüber klar werden müssen, ob der reformatorische Begriff des Glaubens denn auch geeignet ist, das sittlich-religiöse Leben als eine Form der persönlichen Gemeinschaft verständlich zu machen.

Sobald es sich also um die sittliche Bedeutung des Glaubens an Christus handelt, wird man mit Notwendigkeit vor die Aufgabe gestellt, den Glauben nicht bloß als ein inneres Erlebnis des einzelnen Individuums, sondern als ein persönliches Verhältnis des einzelnen zu Christus ins Auge zu fassen. Und indem das nun geschieht, wird der reformatorische Begriff des Glaubens nach zwei Seiten hin genauer bestimmt werden müssen. Auf der einen Seite nämlich wird die Frage zu beantworten sein, ob der christliche Glaube, wenn er als Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi verstanden wird, in der Tat als Glaube an die Person Jesu Christi in Betracht kommt. Und auf der anderen Seite wird man zu zeigen haben, inwiefern der Glaube an die Person Jesu Christi als ein Band persönlicher Gemeinschaft angesehen werden kann.

Die Beantwortung der ersten Frage ist nun aber zunächst insofern mit Schwierigkeiten verbunden, als der Glaube an Christus, wenn er als das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi verstanden wird, lediglich die historische Kunde von dem der Vergangenheit angehörigen Leben Christi vorauszusetzen scheint. Denn das Bekenntnis der eigenen sittlichen Untüchtigkeit wird schon durch den Hinweis auf das sittliche Ideal hervorgerufen; sobald man aber auf das Verhältnis reflektiert, in dem die Person Jesu

Christi zum sittlichen Ideal steht, wird man lediglich von einer historischen Illustration des sittlichen Ideals in der Person Jesu Christi reden können. Man mag dabei immerhin betonen, daß die Bedeutung der Person Christi doch insofern einzigartig sei, als er als der erste das sittliche Ideal erkannt und dargestellt habe. Aber diese Art von Vorzug wird ihm doch immer nur einen Platz in der Erinnerung der Späteren sichern. Man wird dann gewiß mit Ehrfurcht und Dankbarkeit seinen Namen nennen, sobald von der sittlichen Aufgabe des Lebens die Rede ist. Aber es wird das doch nicht anders geschehen, als wie man auch sonst von den führenden Genien der Menschheit zu sprechen pflegt. Der große Name lebt fort im Gedächtnis der Nachwelt; aber für die Gegenwart hat es nichts zu bedeuten, daß gerade in diesem Menschen zum erstenmal das sittliche Ziel des Menschen offenbar geworden ist. Alle Ideen sind insofern geschichtslos, als sie immer nur von der Kraft des einzelnen Individuums ihre Verwirklichung erwarten. Sie treten zwar an einem bestimmten Zeitpunkt in das Bewußtsein der Menschheit ein; aber die Macht, die sie ausüben, hängt nicht an den zufälligen Bedingungen ihrer Entstehung, sondern an der Bedeutung, den ihr Inhalt für das Leben des einzelnen gewinnt. Und insolgedessen würde auch die Person Christi, wenn es sich beim Glauben bloß um die Anerkennung bestimmter Ideen oder eines bestimmten Ideals handeln würde, keine wesentliche Rolle im religiösen Leben des Christen spielen.

Nun wird freilich vielfach der Versuch gemacht, das Bekenntnis des Glaubens dadurch an die Person Christi zu binden, daß er nicht bloß als der Erste, sondern als der Einzige betrachtet wird, der das sittliche Ideal der Vollkommenheit zu offenbaren imstande war. Auf allen übrigen Gebieten des geistigen Lebens liegt zwar die Sache so, daß die Person der führenden Geister um deswillen in den Hintergrund tritt, weil die Ideen, deren Träger sie sind, letzten Endes doch als ein Produkt der gesamten geistigen Entwicklung sich darstellen. Wenn der nachforschende Blick den Zusammenhängen nachgeht, aus denen die überraschende That des einzelnen hervorwächst, so zeigt es sich mehr und mehr, wie er den Anteil an seinem Werk mit den anderen teilen muß. Ja, es kommt bei dieser Auseinandersetzung über den Anteil des einzelnen

und der Gesamtheit leicht dazu, daß die Bedeutung der großen Persönlichkeiten gänzlich in Zweifel gezogen und alles geistige Leben nur als der Ertrag der Masse angesehen wird. Aber gegenüber der Person Jesu Christi meint man doch von dieser Methode des Nivellierens absehen zu müssen. Bei ihm scheint doch die Grenze des eigenen Lebens und dessen, was den übrigen erreichbar ist, viel schärfer zu sein. Bei ihm scheint es sich doch insofern um eine absolute Ausnahme zu handeln, als die Ideen, denen er Ausdruck gab, gänzlich jenseits des Bereiches liegen, in dem das Leben der anderen sich bewegt. Und so meint man dann, das Interesse an der Person Jesu Christi dadurch sichern zu können, daß man sein Werk unter den Gesichtspunkt der göttlichen Offenbarung stellt. Was die Gabe zu bedeuten hat, die er der Menschheit gebracht hat, das wird erst dann ganz deutlich, wenn man es begreift, daß sein Leben nicht bloß die Diagonale derjenigen geistigen Mächte war, unter deren Einfluß der geschichtliche Zusammenhang ihn stellte, daß vielmehr in seiner Person ein ganz neuer Anfang sich darbietet und ein von allem natürlichen Leben wesentlich verschiedenes Leben in die Geschichte der Menschheit eintritt.

Indessen so wichtig nun auch dieser Hinweis auf den Offenbarungscharakter der Person Jesu Christi ist, so wird man trotzdem sich nicht davon überzeugen können, daß mit diesen Erwägungen das Problem, um welches es sich handelt, gelöst wird. Es macht allerdings selbstverständlich einen wesentlichen Unterschied aus, ob der supranaturale Faktor in dem Leben Jesu Christi anerkannt wird oder nicht. Denn es ist einleuchtend, daß der Wert des christlichen Ideals ein wesentlich anderer sein wird, wenn sein Ursprung auf eine unmittelbare Offenbarungstat Gottes zurückzuführen ist, als wenn es lediglich aus den natürlichen Zusammenhängen des geschichtlichen Lebens stammt. Aber man darf doch nicht übersehen, daß dieser Unterschied immer nur über den Wert des Ideals entscheidet. Die übernatürliche Herkunft der Person Christi gibt immer nur die Gewähr dafür, daß das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi dem Willen Gottes entspricht. Aber so groß auch immer der Wert des Ideals eingeschätzt werden mag, so ändert das doch nichts daran, daß es sich bei der Nachbildung des Ideals lediglich um ein Erlebnis des einzelnen handelt, für welches die

Einzigkeit des Offenbarungsträgers nichts zu bedeuten hat. Infolgedessen wird aber auch für diejenigen, denen der Glaube an Christus lediglich in der Anerkennung seiner Ideen besteht und die trotzdem seiner Person eine absolute Bedeutung zusprechen, doch die Schwierigkeit bleiben, daß die religiöse Verehrung, welche sie der Person Christi widmen, sich immer nur auf die Vergangenheit bezieht. Sobald es sich darum handelt, den unüberbietbaren Wert der religiös-sittlichen Aufgabe zum Ausdruck zu bringen, werden sie allerdings auf die Einzigartigkeit dessen, der diese Aufgabe gestellt hat, hinweisen. Aber sobald dann die Verwirklichung dieser Aufgabe in Frage kommt, wird der Hinweis auf die Person Christi gänzlich gegenstandslos sein. M. a. W.: die Person Christi hat auch bei dieser Auffassung nur die Bedeutung einer historischen Größe; dagegen kann von einer Bedeutung der Person Christi für die Gegenwart des religiösen Lebens nicht die Rede sein.

Überall da also, wo der Glaube an Christus als die Anerkennung bestimmter Ideen verstanden wird, kann es zu einem persönlichen Verhältnis zwischen dem, der glaubt, und dem, an den geglaubt wird, um deswillen nicht kommen, weil die Ideen ihre Wirkungskraft immer nur ihrem Inhalt verdanken, während die Person ihres Urhebers an dem gegenwärtigen Verlauf des religiösen Prozesses in der Seele des Frommen keinen unmittelbaren Anteil hat. Infolgedessen wird jede Form des Christentums, die Christus bloß als den Lehrer betrachtet, unter das Urtheil fallen, welches die Reformatoren über die Lehre des mittelalterlichen Katholizismus gefällt haben: daß sie nämlich Christus begrabe und von dem lebendigen Christus nichts wisse. Die Reformatoren haben allerdings dem mittelalterlichen Katholizismus damit keineswegs den Vorwurf machen wollen, als ob er die Würde Christi nicht zu schätzen wisse; aber sie haben es sehr wohl erkannt, daß der Glaube an Christus nur dann seinen Namen verdient, wenn der Christus, an den geglaubt wird, auch für den Glaubenden selbst lebendig gegenwärtig ist, d. h. wenn der Hinweis auf die Person Christi nicht bloß im Hinblick auf den besonderen Wert der christlichen Religion vor allen anderen Religionen, sondern auch im Hinblick auf die Verwirklichung des Heils an der einzelnen Menschenseele eine Bedeutung gewinnt. Der Name des Stifters kommt in der

christlichen Religion nicht bloß insofern in Betracht, als die religiös-sittliche Begabung des Stifters den Wert dieser besonderen Religionsstufe bestimmt, sondern auch insofern, als die besondere Art der christlichen Frömmigkeit auf der persönlichen Berührung des Frommen mit der Person Jesu Christi ruht.

Wenn aber demgemäß der Glaube an Christus, wie die Reformatoren ihn verstanden haben, die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi in sich schließt, so erhebt sich allerdings dann weiterhin die Frage, was denn nun unter der lebendigen Gegenwart der Person Christi zu verstehen sei und in welcher Weise die Einwirkung seiner Person auf das Bewußtsein des Frommen sich vollzieht. Und an diesem Punkte gestaltet sich dann das Problem um deswillen besonders schwierig, weil die Vorstellung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi der religiösen Phantasie einen weiten Spielraum zu lassen scheint. Und in der That hat es dann auch in der Geschichte des Christentums eine große Mannigfaltigkeit von Vorstellungsarten gegeben, die der Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi Ausdruck zu geben versuchten. Wie es auf dem Gebiet des religiösen Vorstellens überhaupt leicht vorkommt, daß verschiedene Motive sich kreuzen oder zusammenfließen, so hat auch das Interesse des Glaubens, welches in der Idee der unmittelbaren, persönlichen Gemeinschaft mit Christus zum Ausdruck kommt, häufig mit anderen religiösen Interessen sich verbunden, so daß der Glaube an die lebendige Gegenwart der Person Jesu Christi nicht bloß in einer Gestalt, sondern in mehreren Gestalten innerhalb der christlichen Gemeinde auftritt. Infolgedessen wird es sich aber auch nicht bloß darum handeln können, daß nur überhaupt in irgend einer Form die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi zur Anerkennung gebracht wird. Man wird statt dessen vielmehr festzustellen haben, welche von den verschiedenen Formen, in denen jene Überzeugung nachweisbar ist, mit dem reformatorischen Begriff des Glaubens, wie er als Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi verstanden wird, in Einklang steht. In der Praxis der erbaulichen Rede pflegt allerdings wohl kaum irgend ein anderes Problem des christlichen Glaubens mit der gleichen Willkür und Unbestimmtheit behandelt zu werden, wie das

bei der Verkündigung der lebendigen Gegenwart des Auferstandenen der Fall ist. Man kann sich vielmehr leicht davon überzeugen, daß an diesem Punkte in der Regel schwärmerische Einfälle oder auch bloße Redensarten über den Inhalt des religiösen Erlebnisses hinwegtäuschen. Aber je mehr gerade die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi im Zentrum des christlichen Glaubens steht, um so mehr wird man gerade an diesem Punkte auf Klarheit und Bestimmtheit der Vorstellungen dringen müssen und um so notwendiger wird es sein, an der Hand der Maßstäbe, welche die theologische Reflexion darbietet, die verschiedenen Gedankenreihen voneinander zu sondern und nach ihrem Werte abzuschätzen.

Bei der Lösung dieser Aufgabe ist es aber von vornherein deutlich, daß nach dem Ergebnis der bisherigen Untersuchung alle diejenigen Arten der Auffassung ausscheiden müssen, bei denen die persönliche Gemeinschaft mit Christus nicht in dem Bekenntnis zu seiner vollkommenen Gerechtigkeit ihren Grund hat.

Wenn z. B. von sinnenfälligen Erscheinungen des Auferstandenen die Rede ist und in ihnen der Grund für die Gewißheit des Heils gesehen wird, so läßt sich nicht bezweifeln, daß zwischen diesen Erscheinungen und dem Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi kein innerer Zusammenhang besteht. Die Berufung auf die Erscheinungen des Auferstandenen, welche den Aposteln zuteil geworden sind, kann in dieser Beziehung nicht als Beweis gelten. Nach der Auffassung des Neuen Testaments wenigstens ist in jenen Erscheinungen das Siegel für die Sonderstellung der apostolischen Männer zu sehen, während dagegen nirgends sich eine Andeutung findet, als ob in diesen sinnlich vermittelten Erlebnissen normalerweise der religiöse Prozeß sich vollende. Und deshalb wird man berechtigt sein, gegenüber denen, die in der sinnlich wahrnehmbaren Begegnung mit dem Auferstandenen den Höhepunkt ihres Christenlebens sehen, sich ablehnend zu verhalten. Mögen immerhin die Erlebnisse, von denen sie Zeugnis geben, der kritischen Beurteilung sich entziehen, so bleibt jedenfalls das allgemeingültige Verständnis des Heilsglaubens durch die Deutung dieser Erlebnisse unberührt.

In ähnlicher Weise verhält es sich aber auch, wenn der Gedanke ausgesprochen wird, daß die Gegenwart des lebendigen Christus in der wunderbaren Gestaltung der menschlichen Lebensschicksale sich

erweise. Wie wir von göttlichen Fügungen und Führungen in unserem Leben sprechen, so meinen wir auch, die großen und besonderen Ereignisse, die uns begegnen, auf das unmittelbare Tun des erhöhten Christus zurückführen zu dürfen. Und dabei pflegt dann der Eifer des frommen Gefühls keinen wesentlichen Unterschied zu machen zwischen solchen Ereignissen, die auf das Schicksal unseres inneren Lebens sich beziehen, und solchen, bei denen es sich um die Vorgänge des äußeren Lebens handelt. Und so kommt es dann, daß der Glaube an die wirksame und lebendige Gegenwart Christi zu einer Form des Vorsehungsglaubens sich gestaltet. In dem Wunderwirken der göttlichen Macht, welches das Geschehen in der Welt planvoll durchwaltet, offenbart sich die Hand des gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Indessen so nahe es auch dem frommen Empfinden liegt, die lebendige Gegenwart Christi in Analogie zu dem Walten der göttlichen Vorsehung aufzufassen, und so groß infolgedessen auch der Raum ist, den diese Vorstellung in der Praxis der christlichen Frömmigkeit einnimmt, so wird man trotzdem nicht zugeben können, daß auf diesem Wege die eigentümliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi zur Geltung kommt. Denn wie auf der einen Seite der Vorsehungsglaube auch ohne die Beziehung auf die Person Christi seinen religiösen Wert behält, so ist auf der anderen Seite nicht einzusehen, inwiefern in der Gestaltung unserer Lebensschicksale die vollkommene Gerechtigkeit Christi sich erweisen soll. Man mag immerhin im Hinblick auf die Stellung, welche der Glaube der Person Christi einräumt, es begreiflich finden und auch für berechtigt halten, daß überall der Unterschied zwischen dem Wirken Gottes und dem Leben des Auferstandenen beiseite gesetzt wird; aber trotzdem ist doch diese Verschmelzung des Glaubens an die Person Christi mit dem Vorsehungsglauben erst eine Folge des Urteils, welches über die Bedeutung der Person Christi gefällt wird. Dagegen läßt es sich nicht bestreiten, daß der Vorsehungsglaube als solcher niemals imstande sein würde, den einzigartigen Wert der Person Christi verständlich zu machen.

Der Glaube an die lebendige Gegenwart der Person Jesu Christi ist demgemäß weder mit der sinnlichen Wahrnehmung der Erscheinungen des Auferstandenen zu identifizieren, noch auch nach der Analogie des Vorsehungsglaubens zu interpretieren. Wie es

sich im ersten Falle um die unberechtigte Verallgemeinerung eines singulären religiösen Erlebnisses handelt, so handelt es sich im zweiten Falle um eine unbegründete Verengerung einer allgemeinen religiösen Erfahrung. In beiden Fällen aber besteht der gemeinsame Fehler darin, daß die Anknüpfung an den ethischen Inhalt des reformatorischen Glaubensbegriffes nicht nachgewiesen werden kann. Infolgedessen können aber auch jene religiösen Vorstellungen nicht in Anspruch genommen werden, sobald es sich um die Frage handelt, inwiefern denn das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi ein Verhältnis persönlicher Gemeinschaft zwischen Christus und dem Glaubenden zu begründen vermag.

Um so eher könnte man dann aber der Meinung sein, daß die Lösung dieses Problems auf einem dritten Wege sich finden lasse. Wenn nämlich der Zusammenhang zwischen dem Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi und dem Glauben an seine lebendige Gegenwart nachgewiesen werden soll, so scheint diese Aufgabe dadurch gelöst werden zu können, daß man auf die Bedeutung verweist, welche die Nachfolge der Jünger Jesu für die Verbreitung des Glaubens an ihn hat. Gegenüber der bloßen Wortverkündigung hat es sich zu allen Zeiten als ein wirksameres Mittel der Propaganda erwiesen, daß das Bild der Gerechtigkeit Christi in der Gestalt einer lebendigen Persönlichkeit an die Menschen herantritt. Alle diejenigen aber, die in ihrem Leben dem Gehorsam und der Liebe Christi ähnlich geworden sind, haben sich einig gefühlt in der Überzeugung, daß das Gute und Große in ihrem Leben nicht aus ihrer eigenen Kraft, sondern aus der Kraft Jesu Christi stamme. Je mehr der sittliche Wert ihres eigenen Lebens den anderen ein Grund der Beschämung und der Demütigung geworden ist, um so eifriger haben sie von ihrer eigenen Person auf die Person Jesu Christi hingewiesen und sich dazu bekannt, daß nicht sie selbst, sondern Christus in ihnen das Werk der Gerechtigkeit vollbracht habe. Und so scheint nun die lebendige Gegenwart der Person Christi in der sittlichen Kraft der Jünger Jesu zum Ausdruck zu kommen. Wir haben um deswillen ein Recht, auch in der Gegenwart von dem lebendigen Christus zu reden, weil auch in der Gegenwart noch sein heiliger Wille in seinen Jüngern sich als wirksam erweist und weil in dem Leben seiner Jünger das einzig-

artige Leben seiner Person sich fortsetzt. In den Zusammenhang der reformatorischen Gedanken aber scheint dieser Hinweis auf die Nachfolge Christi um so eher sich einzufügen, als jene sittliche Kraft der Nachfolge Christi nicht bloß das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi weckt, sondern auch aus dem Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi stammt.

Aber trotzdem kann doch auch dieser Hinweis auf die Nachfolge Christi nicht als das lösende Wort angesehen werden. Man wird allerdings den pädagogischen Wert, den die lebendige Anschauung von der sittlichen Kraft des Glaubens hat, nicht unterschätzen dürfen. Und man wird außerdem auch zugeben müssen, daß in diesen Erwägungen der energische Versuch gemacht wird, die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi mit ethischen Interessen zu verbinden. Aber auf der anderen Seite wird man doch darauf hinweisen müssen, daß auch diese Auffassung des Problems an dem entscheidenden Punkte versagt. Denn so sehr auch der Hinweis auf die Bedeutung der Nachfolge Christi geeignet ist, einen Zusammenhang zwischen der Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi und dem Bekenntnis zu seiner vollkommenen Gerechtigkeit herzustellen, so ist trotzdem dieser Zusammenhang doch nicht von der Art, daß das eine aus dem anderen sich ergibt. Das Interesse, welches den angeführten Gedanken eigentümlich ist, ist letzten Endes doch nur darauf gerichtet, die lebenzeugende Macht des Bekenntnisses zu Christus verständlich zu machen. Und es geschieht das, indem die Einwirkung, welche das lebendige Glaubenszeugnis auf das empfängliche Gemüt ausübt, auf das unmittelbare Wirken des erhöhten Christus zurückgeführt wird. Aber ob nun für den belebenden Einfluß, den das lebendige Bild der christlichen Persönlichkeit auf mein eigenes inneres Leben ausübt, die letzte und höchste Ursache gesucht wird oder nicht, das kann doch an der Art und Beschaffenheit seiner Wirkungen selbst nichts ändern. Die Bedeutung, welche das Vorbild der Nachfolge Christi für mich hat, wird doch immer nur darin bestehen können, daß entweder der Trieb zur Macheiferung in mir gesteigert, oder aber die Gewißheit von der Lebensmacht des Glaubens verstärkt wird. Aber weder auf die eine noch auf die andere Weise kann es zu einem persönlichen Verhältnis zwischen mir und Christus

kommen. Wenn ich davon überzeugt bin, daß in der Person des anderen die Person Christi sich als wirksam erweise, so ist das zunächst noch überhaupt keine unmittelbare Berührung zwischen mir und Christus. Aber wenn ich dann darauf warte, bis er auch in mir die gleichen Wirkungen hervorbringt, so ist zwar seine Kraft unmittelbar in mir gegenwärtig, aber die Berührung, welche zwischen ihm und mir stattfindet, entzieht sich gänzlich den Maßstäben, die für das persönliche Leben in Betracht kommen. Die Einwirkung des Erhöhten auf die Seele des Menschen wird dann nach der Art eines mystisch-magischen Vorganges vorgestellt, aber von persönlicher Gemeinschaft, wie sie in dem Wechselverhältnis des Ich und des Du sich betätigt, kann dann schlechterdings nicht die Rede sein.

Infolgedessen wird es nicht genug sein, daß man von der gegenwärtigen Kraft der Person Christi spricht; die Aussagen über die lebendige Gegenwart der Person Christi werden vielmehr so sich gestalten müssen, daß der persönliche Charakter des religiösen Verhältnisses zur Geltung kommt. Es darf sich nicht bloß darum handeln, daß wir die Spuren seines Wirkens zeigen; es kommt vielmehr alles darauf an, daß wir seine persönliche Gegenwart nachweisen. Wenn von der Gegenwart des Erhöhten die Rede ist, dürfen nicht bloß solche Vorgänge genannt werden, die als eine geschichtliche Nachwirkung seines irdischen Lebens zu gelten haben; die Ereignisse, in denen das Leben des Erhöhten sich betätigt, müssen vielmehr von der gleichen Art sein wie diejenigen, in denen das irdische Leben des Herrn seine Eigenart fand.

An dem irdischen Leben des Herrn ist nun aber dasjenige, was ihn von allen übrigen Religionsstiftern wesentlich unterscheidet, der Umstand, daß er nicht bloß ein neues und unerfindbares sittlich-religiöses Ideal den Menschen gebracht hat, daß er vielmehr zugleich auch in dem Bewußtsein der Vollmacht die Vergebung ihrer Sünden ihnen verkündigt hat. Das religiöse Gefühl seiner Zeitgenossen ist durch nichts so sehr verletzt worden wie durch den Anspruch Jesu, daß ihm die Macht der Sündenvergebung übertragen sei. Aber trotzdem hat Jesus bis zu seinem Tode und dann auch gerade in seinem Tode die eigentliche Prerogative seiner Person in dem Recht der Sündenvergebung gesehen. Das große Werk seiner Sendung bestand darin, daß er zwar die Größe und Schwere

der Sünde so stark und nachdrücklich betont hat wie nur irgend jemand, daß er aber trotzdem gerade den Sündern die Predigt des Trostes gebracht hat: daß durch ihn und um seinetwillen ihre Sünde ihnen vergeben werde. Aber während nun dieser Anspruch Jesu gerade seinen frommen Zeitgenossen als eine Gotteslästerung erschien, haben überraschenderweise seine Jünger nach seinem Tode den Mut gefunden, auch ihrerseits diesen Auftrag für sich in Anspruch zu nehmen. Sie haben allerdings zu allen Zeiten den Grund dieser Vollmacht nicht in sich selbst, sondern allein in dem Auftrag ihres Herrn gesehen; aber es ist trotzdem eine historische Tatsache, daß zu allen Zeiten die besondere Eigentümlichkeit der christlichen Gemeinde darin bestanden hat, daß in ihr um Christi willen die Vergebung der Sünden verkündigt wird. Die christliche Kirche ist in allen ihren Formen niemals bloß eine Anstalt der Belehrung oder der moralischen Besserung gewesen; sie hat vielmehr immer darin ihren Vorzug vor allen übrigen religiösen Gemeinschaften gesehen, daß ihr das Amt der Sündenvergebung übertragen worden ist. Und indem nun das, was im eigentlichen Sinne des Wortes den einzigartigen Inhalt des Lebenswerkes Jesu ausgemacht hat, in der Gemeinde Jesu Christi in fortdauernder Wirkung zur Geltung kommt, wird es verständlich, in welchem Sinne und mit welchem Rechte von der lebendigen Gegenwart des Erhöhten die Rede sein kann. Denn indem das Wort der Sündenvergebung auch in der Gegenwart an den einzelnen herankommt, wird der einzelne Christ zu der Person Jesu Christi in dasselbe Verhältniß versetzt, in dem Christus zu seinen ersten Jüngern stand. Mag immerhin der zeitliche Abstand von ihm uns trennen, so haben doch seine ersten Jünger nichts vor uns voraus. Und ob wir auch durch die Vermittelung anderer die Zusage der Vergebung unserer Sünde durch Gott erhalten, so wissen wir doch, daß ihre Worte nur deshalb wahr sind, weil sie nicht in ihrem eigenen Namen, sondern im Namen Jesu Christi zu uns reden.

Der Glaube an die lebendige Gegenwart der Person Jesu Christi ist demgemäß identisch mit dem Glauben an die Vollmacht Jesu Christi, die Sünden zu vergeben. Solcher Glaube aber ist in der That imstande, ein persönliches Verhältniß zwischen uns und Christus herzustellen. Denn der Akt der Sündenvergebung vollzieht sich nicht in dem Bewußtsein des einzelnen für sich; es ver-

steht sich vielmehr von selbst, daß, wenn Sünde vergeben werden soll, einer da sein muß, der vergibt, und einer, dem vergeben wird. Und insofgedessen hat der Vollzug der Sündenvergebung immer zur Voraussetzung, daß Christus den einzelnen aussondert aus der Gesamtheit der übrigen und an ihn persönlich herantritt, — wie es geschieht, wenn wir durch die Gnadenmittel des Heil. Geistes zu der Gemeinde Jesu Christi hinzugeführt werden. Und ebenso sind auch die Mittel, durch welche Christus uns die Sündenvergebung zuteil werden läßt, von der Art, daß sie nur auf dem Boden des persönlichen Lebens ihre Wirkung entfalten können. Denn die Vergebung der Sünde vollzieht sich in dem Wort, welches die Sünde zeigt und zugleich die Zusage der Vergebung in sich schließt. Wenn aber das Wirken der Person Christi durch das Wort sich vermittelt, so ist das ein Geschehen, wie es nur von Personen ausgehen und nur auf Personen wirken kann. Der Umstand, daß das Heilswirken Gottes immer in der Form der Anrede sich vollzieht, ist ein Beweis dafür, daß die Erlebnisse, welche zum Heil führen, in die Sphäre des persönlichen Lebens gehören.

Sobald aber in dieser Weise die Bürgschaft für die lebendige Gegenwart der Person Jesu Christi in dem Hinweis auf die Bedeutung der Sündenvergebung gesehen wird, ist es dann schließlich auch einleuchtend, daß diese Beurteilung des Heilswirkens Christi gegenüber dem reformatorischen Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi sich nicht disparat verhält. Es ist vielmehr begreiflich, daß das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi nur die Rehrseite des Glaubens an die Vollmacht Christi ist. Indem Christus an uns herantritt mit dem Angebot der Sündenvergebung, hat er es darauf abgesehen, in uns das Zugeständnis unserer Untüchtigkeit zu wecken, und indem er mit dem Anspruch auftritt, daß er allein die Macht hat, die Sünden zu vergeben, weist er auf sich selbst hin als auf den, der allein unter allen Menschen dieselbe Stellung gegenüber der Sünde einnimmt wie Gott. Ja vielmehr, man wird sogar sagen müssen, daß die sündenvergebende Gnade Christi der einzige Weg ist, der zu dem Bekenntnis der eigenen Untüchtigkeit und zu dem Bekenntnis der vollkommenen Gerechtigkeit Christi im Sinne der Reformation zu führen vermag. Denn weil in der Vollmacht der Sündenvergebung

dasjenige Vorrecht Christi gegeben ist, welches er mit keinem anderen Menschen teilt und welches in keiner Weise von den Bedingungen seines zeitlichen Lebens abhängt, so vermag auch nur die Ausübung dieser Vollmacht den Abstand zwischen ihm und uns als einen absoluten Abstand zu kennzeichnen. Solange wir seine Größe und unsere Nichtigkeit an dem Maßstab des sittlichen Ideals messen, wird die Vollkommenheit seines Lebens doch immer nur graduell von unserem Zurückbleiben hinter dem Ideal sich abheben. Aber wenn wir ihm in der Weise gegenüberreten, daß wir von ihm die Vergebung unserer Sünde erbitten, dann ist es mit zweifelloser Gewißheit deutlich, daß das Verhältnis, in dem er und in dem wir zu dem Willen Gottes stehen, ein qualitativ verschiedenartiges ist.

Der Glaube an die vollkommene Gerechtigkeit Christi, wie die Reformatoren ihn verstanden haben, ist demgemäß in der Tat Glaube an die Person Jesu Christi. Er ist überhaupt nur da möglich, wo die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart Christi vorhanden ist, und diese Überzeugung von der lebendigen Gegenwart Christi findet nur in dem Glauben an die Vollmacht Christi zur Sündenvergebung ihre gesicherte Basis. Infolgedessen wird man es aber auch nicht lediglich als eine Anpassung der Reformatoren an die traditionelle Lehrweise ansehen dürfen, wenn bei ihnen der ethisch bestimmte Glaubensbegriff beständig mit dem Hinweis auf die Person Jesu Christi sich verbindet. Es ist vielmehr ein Beweis für die Reife und Zuverlässigkeit ihres theologischen Denkens, wenn sie immer wieder den inneren Zusammenhang betont haben, der zwischen den ethischen Interessen und dem Interesse an der Person Jesu Christi besteht.

Zugleich aber löst sich damit dann auch die zweite Frage, um welche es sich beim reformatorischen Glaubensbegriff handelt. Denn nachdem es deutlich geworden ist, daß der Glaube an Christus eine persönliche Beziehung zwischen dem Glaubenden und Christus herstellt, läßt sich ohne große Schwierigkeiten zeigen, daß diese persönliche Beziehung, in der der Glaubende zu Christus steht, als ein Band der persönlichen Gemeinschaft sich erweist. Der sittliche Charakter des Glaubens an Christus kommt nicht bloß darin zum Ausdruck, daß die innere Beschaffenheit des Menschen eine andere wird; die Bedeutung, welche dem Glauben an die Person Jesu Christi zukommt, besteht vielmehr weiterhin darin, daß der Glaube

zur Entstehung einer eigenthümlichen Form der sittlichen Gemeinschaft führt und daß insolgedessen durch den Glauben auch die objektiven Bedingungen des sittlichen Lebens anders sich gestalten.

Zuerst nämlich erweist sich die gemeinschaftsbildende Kraft des Glaubens darin, daß wir, indem wir an Christus glauben, von ihm gerichtet werden. Indem wir gegenüber seiner vollkommenen Gerechtigkeit unsere Ungerechtigkeit bekennen, erkennen wir ihn als unseren Richter an. Gegenüber der vollkommenen Gerechtigkeit seiner Person drängt es sich uns auf mit unanfechtbarer Gewißheit, daß wir keine Gerechtigkeit haben, und indem wir diese Überzeugung gewinnen, wird an uns das Gericht vollzogen. Solche Gewißheit aber ist nicht das Ergebnis logischer Kombinationen, so daß durch diese Erkenntnis nur der Zusammenhang unserer Gedanken vertieft und ergänzt würde. Das Gericht, welches Christus an uns vollzieht, widerspricht vielmehr allen Meinungen und Wünschen, die wir bis dahin gehegt haben. Das Geständnis unserer Ungerechtigkeit läßt sich aus der Entwicklung unserer eigenen Gedanken nicht ableiten. Es ist vielmehr ein Gesetz unseres natürlichen Empfindens, daß der Wert, den wir dem sittlichen Gesetz beilegen, immer unsere Eigenliebe reizt, nur der Übereinstimmung mit der sittlichen Forderung uns zu rühmen und alle Abweichung zu verdecken oder zu entschuldigen. Und insolgedessen verhält es sich keineswegs so, als ob jeder Mensch, wenn er zur Reife des sittlichen Urteils gelangt, von sich selbst aus die Selbstverurteilung seiner Person vollziehen müßte. Die Geschichte des sittlichen Bewußtseins liefert vielmehr den Beweis, daß auch die strengste Moral immer nur den Willen zur Selbstgerechtigkeit steigern, aber nicht das Bekenntnis der Ungerechtigkeit zu wecken vermag, während es anderseits ebenso unbezweifelbar ist, daß mit dem Glauben an Christus der Verzicht auf alle eigene Gerechtigkeit unlöslich verbunden ist. Und insofern ist nun unser Bekenntnis ein Zeugnis dafür, daß wir, indem wir der Person Jesu Christi gegenübertreten, nicht etwa bloß eine neue Anschauung gewinnen, die unserem Bewußtsein harmonisch sich eingliedert, daß vielmehr unser Wille unter den Einfluß einer Macht gerät, die als ein stärkerer Wille sich erweist. Es ist der Zwang einer sittlichen Autorität, dem wir uns beugen müssen, obgleich unser Wille sich dagegen sträubt. Es ist die Realität der sittlichen

Gemeinschaft, in der wir mit Christus stehen, die unseren Gedanken und unserem Willen eine neue Richtung gibt.

Soweit also der Glaube an Christus das Bekenntnis der eigenen Ungerechtigkeit in sich schließt, wird unser Leben unter das Gericht Christi gestellt. In den menschlichen Verhältnissen vermag allerdings der Richter immer nur das Urtheil zu sprechen: er kann günstigsten Falles nur den Beweis der Schuld erbringen, aber er hat keine Mittel, das Geständnis der Schuld hervorzurufen. Und infolgedessen ist die menschliche Rechtsprechung immer eine unvollkommene, wie denn auch tatsächlich oft genug Irrthümer in der Rechtsprechung vorkommen. Aber das ist bei dem Gericht, welches Christus übt, völlig ausgeschlossen, weil dies Gericht nicht bloß die Verurtheilung bringt, sondern in dem Urtheil des Gerichteten selbst sich vollzieht. Und deshalb ist das Gericht, welches Christus übt, im vollsten Sinne des Wortes ein Gericht, weil es unter allen Umständen ein gerechtes Gericht ist.

Aber die gemeinschaftbildende Kraft des Glaubens tritt dann weiterhin auch darin zutage, daß wir, indem wir an ihn glauben, ihn als unseren Herrn anerkennen. Indem wir gegenüber unserer Ungerechtigkeit ihn als den vollkommenen Gerechten bezeichnen, bringen wir zum Ausdruck, daß in ihm die Ordnung Gottes ihre vollkommene Verwirklichung gefunden hat. Wenn wir jemanden unseren Herrn nennen, so wollen wir damit sagen, daß wir ihn anerkennen als den Vertreter der Ordnung, zu der wir gehören. So verstanden aber ist Christus im strengsten Sinne des Wortes unser Herr. Denn indem wir in ihm das vollkommene Abbild dessen finden, was wir Gerechtigkeit nennen, erkennen wir ihn an als den Repräsentanten der Ordnung, unter welche Gott das menschliche Leben gestellt hat. Nur insofern hat es mit seiner Herrschaft eine besondere Bewandnis, als die Ordnung, welche er vertritt, mit seiner Person sich völlig deckt und in seiner Person selbst gegeben ist. Während in den menschlichen Verhältnissen es sich sonst so verhält, daß die Ordnung und der Vertreter der Ordnung sich voneinander unterscheiden, fällt hier beides zusammen. Während in den menschlichen Verhältnissen der Träger und Vertreter der Ordnung neben seiner amtlichen Stellung auch noch ein Privatleben führt, so daß seine Interessen, so eng sie sich auch mit der Ord-

nung des Gemeinschaftslebens berühren, doch mit derselben nicht völlig sich decken, läßt ein solcher Unterschied in dem Leben Jesu Christi sich nicht konstatieren. Es gibt für ihn überhaupt keine privaten Interessen, in denen nicht zugleich die Ordnung des Gottesreiches zur Geltung käme. Aber gerade dieser Unterschied zwischen der von ihm vertretenen Ordnung und aller übrigen menschlichen Ordnung läßt es recht deutlich werden, daß wir ihn im strengsten Sinne des Wortes unseren Herren nennen dürfen. Denn weil sein Wille in keiner Weise einen auf sein eigenes Ich beschränkten Inhalt hat, so kann seine Herrschaft über uns sich auf unser ganzes Leben und auf das Leben aller Menschen erstrecken.

Der Glaube an die Person Jesu Christi begründet demgemäß insofern ein Verhältnis der Gemeinschaft zwischen ihm und uns, als das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi zugleich die Anerkennung Christi als unseres Herrn und unseres Richters in sich schließt. Es handelt sich deshalb beim Glauben nicht bloß um einen Vorgang, der sich lediglich in dem Bewußtsein des einzelnen abspielt, sondern um ein Geschehen, durch welches wir in eine neue und eigentümliche Ordnung des Gemeinschaftslebens eingegliedert werden. Neben den mancherlei Beziehungen des natürlichen Lebens, wie sie in Staat und Familie, Beruf und Gesellschaft uns untereinander zu sittlicher Gemeinschaft verbinden, tritt nun als eine neue Form der Gemeinschaft die Ordnung des Gottesreiches, die mit allen übrigen Gemeinschaftsformen des persönlichen Lebens dies gemeinsam hat, daß es in ihr nicht bloß ein Gesetz für das Verhalten des Willens gibt, daß vielmehr auch jedes Glied der Gemeinschaft an dies Gesetz innerlich gebunden ist. Denn um deswillen ist Christus nicht bloß unser Herr, sondern zugleich auch unser Richter, weil nur in dem Gericht, welches er an uns übt, es offenbar wird, daß die Ordnung des Gottesreiches nicht bloß zu seiner Verherrlichung, sondern zugleich auch zu unserem Heil dient. Unser Verhältnis zu ihm hat nicht bloß die Bedeutung, die Erhabenheit seiner Gerechtigkeit auf der Folie unserer Ungerechtigkeit nur um so heller leuchten lassen; das Gericht, welches er vollzieht, läßt es vielmehr deutlich werden, daß der Erweis seiner vollkommenen Gerechtigkeit darauf abzielt, den einzelnen von seiner Ungerechtigkeit zu überführen und dadurch von ihr zu befreien.

So aber löst sich dann schließlich auch das schwierige Problem, welches die Theologie der Reformatoren darbietet, wenn sie davon redet, daß die Gerechtigkeit des Glaubens zugleich unsere eigene Gerechtigkeit und trotzdem doch eine imputierte Gerechtigkeit sei. Unsere eigene Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des Glaubens insofern, als wir, indem wir uns zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi bekennen, in der That innerlich andere Menschen werden, sofern wir dann nicht mehr Gott gegenüber das eigene Ich anzupreisen und zur Geltung zu bringen suchen. Aber obgleich die Hingabe des eigenen Ich dasjenige Verhalten ist, welches Gott von uns haben will und in dem wir der Gerechtigkeit Christi ähnlich werden, so bleibt doch zwischen ihm und uns immer ein unüberbrückbarer Unterschied bestehen. Denn die Gerechtigkeit, die Christus hat, ist allerdings eine That seines eigenen Willens, während die Gerechtigkeit, welche wir durch den Glauben gewinnen, immer ein Geschenk und eine Gabe bleibt. Wir haben diese Gerechtigkeit immer nur insoweit, als der Glaube an Christus uns mit seiner Person in Gemeinschaft bringt. Indem also die Reformatoren vom Glauben sagen, daß er selbst die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gilt, wollen sie zum Ausdruck bringen, daß der Glaube nicht bloß ein Gedanke oder ein einzelner Entschluß unseres Willens ist, daß es vielmehr bei der Entstehung des Glaubens sich um eine innere Umwandlung des Menschen handelt, durch welche der Mensch zu einer neuen, Gott wohlgefälligen Kreatur wird. Und indem die Reformatoren vom Glauben sagen, daß um feinetwillen uns die Gerechtigkeit Christi zugerechnet werde, wollen sie zum Ausdruck bringen, daß diese innere Umwandlung des Menschen nicht lediglich die Bedeutung eines rein psychischen Vorganges hat, daß vielmehr die Bedingung, von der sowohl das Zustandekommen wie auch der Wert des Glaubens abhängt, in der persönlichen Gemeinschaft mit Christus besteht, welche wir durch den Glauben gewinnen. Und deshalb ist die scheinbare Paradoxie, welche die Formeln der Reformatoren in sich enthalten, in Wirklichkeit nicht ein Beweis für die Unklarheit und Inkonsequenz ihres theologischen Denkens, sondern vielmehr ein Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, auf welche das vollständige Verständnis des Glaubensbegriffes Rücksicht nehmen muß.

Prof. D. Stange.

Über babylonische Einflüsse im Neuen Testament.¹⁾

Nein Theologe kann sich heutzutage der Erkenntnis entziehen, daß es nicht mehr angeht, die Bibel und die in ihr niedergelegten Religionen für die wissenschaftliche Betrachtung zu isolieren. Die Religion ist ein Teil des geistigen Lebens eines Volkes. Daher sind die Faktoren, welche dies Leben beeinflussen, auch auf das religiöse Leben und Vorstellen nicht ohne Wirkung. Die geographische Lage Palästinas brachte es mit sich, daß das Volk Israel in den Kämpfen der großen Weltreiche im Osten und Süden in die Sphären des Einflusses dieser Reiche mit hineingezogen wurde. Auf den Gefilden Palästinas haben babylonische und ägyptische Heere weltgeschichtliche Entscheidungsschlachten geschlagen. Die Kulturen Babyloniens sowohl wie Ägyptens haben das Volk Israel mächtig befruchtet. Nicht minder stand das jüdische Volk zur Zeit der Entstehung des Christentums mitten im Strome der Zeit, beherrscht vom römischen Volke, umflutet von griechischer Kultur, orientalischer Gnosis und den Mischformen der damaligen religiösen Kulte und Anschauungen.

Hatten noch Ritshl und Bernhard Weiß die Religion des N. T. direkt und ohne Zwischenglieder an die des A. T. anknüpfen wollen, betrachtete man damals noch fast allgemein die israelitische wie die christliche Religion als eigenständige Bildungen vorwiegend

¹⁾ Vortrag, gehalten auf der Pfarrkonferenz in Wien am 6. Juni 1906.

unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Offenbarung, so trat in den letzten Dezennien des abgelaufenen Jahrhunderts in steigendem Maße die Forderung einer neuen Beurteilung der Religionen der Bibel hervor. Es wurde darauf hingewiesen, daß in der Religion des N. T. vieles von den umliegenden Völkern entlehnt oder beeinflusst sei, daß das Judentum, und noch mehr das Spätjudentum eine Reihe fremder Vorstellungen aufgenommen und assimiliert habe, und daß das älteste Christentum nur vom Boden dieses zeitgeschichtlichen Milieus aus zu verstehen sei. Diese neue Betrachtungsweise konnte natürlich nicht ohne Einfluß auf den christlichen Offenbarungsbegriff sein, und so gehen denn diese religionsgeschichtlichen Untersuchungen in der That vielfach Hand in Hand mit Erörterungen darüber, ob und inwiefern wir in der Bibel N. und N. T. Offenbarungsreligionen haben.

Diese veränderte Betrachtungsweise der Bibel und ihrer Religionen hat verschiedene Wurzeln. Bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts hat man Studien zur vergleichenden Religionsgeschichte in solchem Umfang gemacht, daß auch kirchliche Kreise dazu Stellung zu nehmen sich veranlaßt sahen. Matthias Claudius konstatiert: „überall: ein erstes gutes Wesen; überall: ein böses Wesen, bei den Indianern Ruthren, bei den Persern Ahriman, bei den Ägyptern Typhon, bei den Kelten, Goten usw. Surtur, Strymer usw.; überall: Theophanie, Opfer, Sühnung, Reinigung; überall: Leben, Tod und neues Leben, oder Herstellung; überall: Unsterblichkeit, übermenschliche Kraft und Weisheit usw.; auch, außer dem Gott Schöpfer, noch ein Gott Helfer, Mittler und Pfleger, in Indien Wischnu, in Persien Ormuzd, auf Ceylon Bobou, bei den alten nordischen Völkern Thor usw.“ Er kann es nicht gleichgültig anhören, wenn Parther und Meder und Elamiter, Greter und Araber usw. die großen Taten Gottes reden, und seinen Sohn Johannes mahnt er, keine Religion zu verachten, „denn sie ist dem Geist gemeint, und du weißt nicht, was unter unansehnlichen Bildern verborgen sein könne“.

In der Zeit der kirchlichen Restauration und der Romantik traten diese Untersuchungen wieder zurück. Die isolierte Betrachtung der biblischen Religionen wurde wiederum allgemein herrschend. Aber im vorigen Jahrhundert schärfte das Aufblühen der philo-

logischen wie der historischen Wissenschaft den Blick auch der Theologen für Einwirkungen des Hellenismus auf die jüdische und die christliche Religion. Man wurde auf Einflüsse der alexandrinischen Religionsphilosophie in pseudepigraphischen Schriften des A. T. und im Hebräerbrieff, auf die Analogie der Lehre vom Logos, wie sie namentlich Philo ausgebildet hatte, und der Logosgedanken des Johannesevangeliums, auf Zusammenhänge der paulinischen Anschauungswelt mit dem zeitgenössischen Hellenismus aufmerksam. Harnack unternahm es in seiner Dogmengeschichte, die christliche Dogmenbildung als Hellenisierung des Christentums zu verstehen. Lagarde in Göttingen regte eine Reihe junger Gelehrter zu vergleichenden religionsgeschichtlichen Studien an. Man lernte nicht unwesentliche Elemente der jüdischen Theologie als Lehnsgut aus anderen Religionen, voran der persischen und spätbabylonischen, erkennen. Die Funde in den Trümmerstätten babylonischer, ägyptischer und palästinensischer Kultur brachten ungeahntes, überraschendes Licht auch für die vergleichende Religionsgeschichte. Sie zeigten uns Zusammenhänge religiöser Anschauungen und Traditionen, der Sitte und des in der Religion wurzelnden Rechts, von denen wir bis dahin keine Kenntnis hatten. Ferner erkannte man, daß zum Verständnis der Religionen die Theologie, die Begriffswelt der Dogmen, die Lehre nicht der einzige und sicherste Führer sei, sondern daß es gelte, das religiöse Leben unter der Hülle der erstarrten Begriffe und Formeln pulsieren zu fühlen, die treibenden Kräfte, Vorstellungen und Bedürfnisse bloßzulegen, welche in kultischen Handlungen zur Äußerung kommen, dem geheimnisvollen Strom lebendigen religiösen Empfindens nachzuspüren, der in der harten Schale der Sitte und der konventionellen Form und Anschauung eingebettet liegt, und daß es auf diese Weise möglich ist, religiöse Zusammenhänge oder Analogien aufzudecken, die bis dahin unbemerkt geblieben waren.

Freilich fehlte es nicht an solchen, welche mahnten, an diesen „tausenden Schnellzug der neuesten Theologie“ die Bremse anzulegen, welche der Meinung waren, daß in überstürzter Weise hier ein neues Prinzip geltend gemacht werde, daß Parallelen und Analogien behauptet würden, die man allenfalls als verwandte religionsgeschichtliche Bildungen, nicht jedoch als Wurzeln alt- oder

neutestamentlicher Anschauungen werten dürfe, und daß über den Gemeinsamkeiten der biblischen Religionen mit denen der umwohnenden Völker das ihnen Eigenartige nicht vergessen werden dürfe.

Inzwischen aber schreitet die religionsgeschichtliche Untersuchung rüstig vorwärts, so daß niemand, der die Entwicklung der heutigen Theologie verfolgt, an ihren Arbeiten vorübergehen darf.

Einen Ausschnitt aus diesem großen Problem lassen Sie uns heute betrachten: welchen Einfluß hat nach dem gegenwärtigen Standpunkt der Forschung die babylonische Religion auf die neutestamentliche gewonnen?

* * *

Hermann Gunkel und Heinrich Zimmern sind es gewesen, welche behauptet haben, daß durch Vermittlung des Judentums bei der Entstehung und Ausbildung der neutestamentlichen Religion auch babylonische Einflüsse mitgewirkt haben. Neben ihnen ist Alfred Jeremias zu nennen mit seinem Vortrag: „Babylonisches im N. T.“, gehalten auf dem zweiten internationalen Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte, Basel, August 1904, und derselbe mit seiner Schrift: „Babylonisches im N. T.“, Leipzig 1905. Sonstige gelegentliche Äußerungen zu dieser Frage, wie die Franz Delizschs in seinem dritten Babel=Bibel-Vortrag, kommen für uns, die wir nur die Grundzüge hier besprechen können, nicht in Betracht. Aber auch Jeremias tritt an Bedeutung hinter Gunkel und Zimmern zurück. Schon in der Diskussion, die sich an seinen Baseler Vortrag anschloß, beanstandete Schmiedel manche seiner Behauptungen und mahnte zur Vorsicht in der Anerkennung babylonischer Einflüsse auf das N. T. In der erwähnten Schrift vom Jahr 1905 will Jeremias im Gegensatz zu Gunkel und Zimmern, die bestrebt seien, das Christentum als eine synkretistische Religion zu erweisen, durch positiven Aufbau der Auflösung des Christentums in religionsgeschichtlichen Synkretismus entgegentreten und will daher in dem Hauptteil seiner Schrift „die den gesamten Orient beherrschende, dem Wesen nach einheitliche Erlöserhoffnung“ darstellen und zeigen, „wie die Schemata in der Christologie zur Realität geworden“ seien. Doch macht diese Schrift zu sehr den Eindruck des Schwankenden und Unabgeklärten. Mir wenigstens ist es wie anderen nicht gelungen, mir

eine Vorstellung davon zu machen, mit welchem Recht Jeremias die Behauptung, daß die Christologie und die Eschatologie der christlichen Kirche auf einem Synkretismus des Evangeliums Jesu mit der Mythologie altorientalischer Religionen beruhe, abweisen kann, da er doch die alten Mythen vom Erlöserkönig und von der Hoffnung auf Erlösung und Welterneuerung als willkommene Darstellungsmittel für die Glorifizierung Christi im N. T. vielfach angewendet sein läßt.

Gunkel hat, mit dem Assyriologen Zimmern vielfach zusammenarbeitend, ein Buch geschrieben: „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Apf. Joh. 12.“ Göttingen 1895. Das Buch dient dem Nachweis, daß der babylonische Schöpfungsmythus zu verschiedenen Malen die israelitische Tradition befruchtet habe. In der alten Zeit sei es ein Mythus der Urzeit, der von Babel nach Israel gewandert sei, die Schöpfungsgeschichte; in der neuen eine Weissagung über die Endzeit. Aber auch sonst fand Gunkel in der späteren jüdischen, namentlich der eschatologischen Literatur, in Sacharja, Ezechiel, Daniel mythische, wahrscheinlich aus der babylonischen Religion entlehnte Stoffe und führte den Nachweis, daß apokalyptische Traditionen bald unverstanden, bald halbverstanden sich durch lange Zeiträume hindurch ohne große Wandlungen fortpflanzen. Allein begreiflicherweise erregte am meisten Aufsehen der Nachweis, daß die Tradition von Apf. 12 nebst den Parallelen in Kap. 13 und 17 babylonischen Ursprungs sei, hier also ein Beispiel vorliege, daß ein orientalischer Mythus auf Christus übertragen worden sei. Der Inhalt von Apf. 12 ist folgender: Ein Weib erscheint am Himmel, angetan mit der Sonne, unter ihren Füßen ist der Mond, auf ihrem Haupte ein Kranz von 12 Sternen. Sie kommt in Kindesnöte, die Wehen überfallen sie. Da erscheint vor ihr ein großer roter Drache, um das Kind, sobald es geboren sein wird, zu fressen. Doch wird das Kind nach seiner Geburt zu Gottes Thron gerettet; die Frau flüchtet in die Wüste. Nun entsteht ein Streit im Himmel zwischen Michael und dem Drachen. Der Drache samt seinen Engeln wird auf die Erde geworfen; er verfolgt die Frau, die den Sohn geboren hatte. Da bekam die Frau zwei Flügel des großen Adlers, um in die Wüste zu fliegen.

Ihr nach schoß die Schlange aus ihrem Rachen einen Wasserstrom, um sie zu ersäufen. Aber die Erde half der Frau, öffnete ihren Mund und verschlang den Strom. Da ging der Drache hin, um Krieg zu führen mit den übrigen vom Geschlechte der Frau. Hier bricht die Erzählung ab. Endigen muß sie — vgl. Kap. 17 und 19 — mit dem Wiederauftreten des geretteten Kindes, welches den Drachen besiegt.

Gunkel deutet nun diesen Stoff — der übrigens in dieser Überlieferung nicht einheitlich, sondern aus zwei Rezensionen zusammen gearbeitet zu sein scheint — als babylonischen Mythos folgendermaßen: der Drache ist die babylonische Göttermutter Tiāmat, das personifizierte Urmeer, die Repräsentantin der Finsternis; der junge Gott ist Marduk, der Schöpfungsgott und Lichtgott, dessen Mutter im babylonischen Mythos Damkina heißt und hier als Himmelskönigin dargestellt wird, denn Sonne, Mond und Sterne sind ihre Attribute. Tiāmat ist mit den Göttern verfeindet. Sie weiß um die Bestimmung des Kindes. Die Himmlischen haben die Himmelskönigin vor den Angriffen des Drachen nicht schützen können. So steht Tiāmat vor dem Weibe, um das geborene Kind zu verschlingen. Das Kind wird aber geschützt. Ein Heer der Himmlischen tritt Tiāmat entgegen, und Tiāmat wird geworfen. So ist ihr Geschick entschieden. Wütend wendet sich das Ungetüm gegen die unschuldige Damkina, die indessen auch gerettet wird. Tiāmat steht von ihr ab und bekämpft nun die anderen Söhne der Damkina, bis mit der Wiederkunft Marduks Tiāmat überwunden wird. Der Mythos hat danach zum Inhalt Marduks Geburt und symbolisiert das grimmige Regiment des Winters, ehe der Frühling auf die Erde herunterskommt.

Das Wesentliche dieser Deutung nahm Bouffet in seinem Kommentar zur Offenbarung 1896 (im Meyer'schen Kommentar) an, aber mit der Erweiterung, daß er auf die ägyptische Parallele von dem Mythos von der Göttermutter Hathor (oder Isis), dem jungen Sonnengott Horus und dem Drachen Typhon hinwies. Auch er findet in Apf. 12 den Stoff eines alten Sonnenmythos. Nach seiner Deutung hat der Apokalyptiker die alte heilige Erzählung von dem Sieg des jungen erwachenden Lichtgottes über die bösen Mächte der Finsternis verwendet, um in ihr symbolisch den Sieg

Jesu über den Satan und den glorreichen Ausgang seines Lebens darzustellen. Jesus trat an die Stelle des schönen Knaben, des jungen Lichtgottes. Das Sonnenweib wird nun das idealisierte Israel. In der Errettung des Knaben wird die Himmelfahrt Christi dargestellt. Das eben zum Himmel gerettete Kind kann nun den Kampf mit dem nachfolgenden Drachen nicht selbst aufnehmen. Erst am Schluß des Dramas wird das Kind als siegreicher König wiedergehen. Daher besiegen zunächst Michael und seine Engel den Drachen, und erst später kommt der Messias zum entscheidenden Vernichtungskampf.

In die Diskussion über diese Frage griff im Jahre 1899 Wellhausen ein, im 6. Heft der Skizzen und Vorarbeiten. Wellhausen und Gunkel stimmen in wichtigen Punkten überein. So darin, daß es völlig falsch sei zu meinen, jeder einzelne apokalyptische Schriftsteller habe aus zusammengelesenen Stellen des A. T. auf eigene Hand ein Mosaik komponiert, um dadurch das individuelle Zukunftsbild, das er habe, darzustellen. Vielmehr gehe durch die gesamte jüdische Eschatologie eine gemeinsame Tradition hindurch. Daher liege in den Apokalypsen ein Stoff vor, der nicht immer von der Konzeption des Autors völlig durchdrungen sei. Wellhausen sieht ferner ebenso wie Gunkel und wie vor ihnen Eberhard Bischoff und andere in Apf. 12 ein Kapitel jüdischen Ursprungs, das nicht einheitlich sei, sondern zwei Varianten enthalte und dessen Inhalt im Judentum auf eine geschichtliche Situation gedeutet worden sei, nämlich Roms Druck auf das Judentum. Aber daneben bestehen große Differenzen. Wellhausen vertritt die sogenannte zeitgeschichtliche Deutung: es sollen danach bestimmte geschichtliche Ereignisse in dem Kapitel hervortreten. Er versteht den Krieg des Drachen gegen „die Übrigen“ als den Krieg unter Vespasian und Titus und die Flucht des Weibes in die Wüste als die Flucht vieler Juden aus Jerusalem vor den Römern. Gunkel aber ist der Ansicht, daß das Kapitel durch eine solche Deutung nicht hinreichend erklärt werde, sondern reich sei an Zügen, die jeder Deutung vom Standpunkt des Judentums spotten. Wellhausen meint ferner, daß der traditionelle Stoff der jüdischen Eschatologie zum großen Teil aus der Bibel entnommen sei, zum Teil aus alten populären Vorstellungen, die sich in der Tiefe des Volks noch er-

halten hätten. Fremde Einflüsse möchten dabei mitgespielt haben. Die Ideen von Jenseits, Auferstehung, jüngstem Gericht, Himmel und Hölle seien erst im ersten Jahrhundert vor Christus überall aufgetaucht und von den Juden, die ja mitten in der Welt wohnten, assimiliert worden. Die Kommunikation auf diesem kosmopolitischen Gebiete werde durch keinerlei Schlagbäume gehemmt. Dabei möge auch babylonisches Material importiert sein. Die in Dan. 7 aus dem gärenden Meer aufsteigenden Tiere, durch welche die Phasen in der Entwicklung des Weltreiches versinnbildlicht werden, seien eine irgendwie vermittelte Reminiszenz an die babylonische Schöpfungsgeschichte. Aber er sieht nicht ein, wozu es dienen soll, eine förmliche babylonische Reunionskammer einzurichten. Gunkel reklamiere alles Mögliche und Unmögliche als aus Babylon entsprungen. Von großer Wichtigkeit ist aber der Vorwurf einer falschen Methode, den Wellhausen gegen Gunkel erhebt. Danach ist es Gunkels Proton Pseudos, daß er der Ursprungsfrage überhaupt großen Wert beimißt. Nach Wellhausen ist es wohl von methodischer Wichtigkeit zu wissen, daß tatsächlich in den Apokalypsen ein Stoff vorliegt, der in seinem Guß nicht immer ganz aufgegangen ist und noch öfter für unsere Erklärung einen undurchsichtigen Rest läßt; woher jedoch dieser Stoff ursprünglich stammt, ist methodisch ganz gleichgültig. Die Apokalypstiker haben ihren Sinn in den Stoff, so gut es ging, hineingelegt, und diesen müssen wir zu erkennen suchen. Die Frage nach der Herkunft des Stoffes hat vielleicht antiquarisches Interesse, ist aber nicht die Aufgabe des Theologen und des Exegeten. Wenn es feststeht, daß Goethe selber im „Fischer“ mit der Todesglut, in die der Fisch aus seinem kühlen Element hinaufgeloct wird, eine Bratpfanne gemeint hat, so ist es überflüssig, sich in die Etymologie des Wortes zu vertiefen und daraus den eigentlichen Sinn zu schöpfen. Wenn in Apk. 12 der himmlische Kampf Michaels mit dem Drachen nach der eigenen Ansicht des Verfassers das Präludium zu dem irdischen Kampfe der Theokratie mit dem römischen Reich sein soll, so ist die Sache damit für den Exegeten erledigt.

Auf diesen Angriff hat Gunkel in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1899, S. 598 ff. und in der Schrift: „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.“, Göttingen 1903 ge-

antwortet, mir scheint, nicht ohne Geschick. Im vorigen Jahr hat ein Kieler Privatdozent, Hugo Grefmann, ein Buch herausgegeben: „Der Ursprung der jüdisch-israelitischen Eschatologie.“ Er kommt zu folgenden Ergebnissen: die alttestamentliche Vorstellung vom „Tage Jahves“ ist ursprünglich ausländischer Herkunft, aber in Israel völlig akklimatisiert, mit palästinensischen Lokalfarben durchtränkt und mit israelitischem Geiste erfüllt. Noch mehr gilt dies aber von dem eschatologischen König, dem Messias, der als Davidide im A. T. erscheint, also ganz in nationalem Gewande, dessen Gestalt aber doch aus der Verherrlichung der davidischen Dynastie nicht restlos zu erklären ist. So weisen auf außerisraelitischen Ursprung die Vorstellung der übernatürlichen Geburt Jes. 7, 14 ff., Mich. 5, 1 ff., seine Charakterisierung als Gottkönig Jes. 9, 6 ff., die Art, wie er als Friedensfürst und Paradieseskönig geschildert wird Zach. 9, 9 f., Gen. 49, 11, Jes. 11, 1 ff. In verwandter Weise werden der Ebed Jahve des Deuteroseaias und der Menschensohn der jüdischen Apokalypse als mythische Wesen betrachtet, deren Vorstellung Israel von außerhalb aufgenommen und umgebildet habe. Dies Buch hat nicht verfehlt, Aufsehen zu erregen, da es wichtige alttestamentliche Überlieferungen unter eine neue Beleuchtung stellt und für manche Schwierigkeiten des Textes, denen wir bisher ratlos gegenüberstanden, eine positive Erklärung gibt. Aber wie es sich auch mit der Berechtigung dieser kühnen Hypothese verhalten mag: würde es sich in dem Streit zwischen Wellhausen und Gunkel um neutestamentliche Vorstellungen wie die des Messias, des Menschensohns und des leidenden Gottesknechts handeln, so könnte man dem Urteil Wellhausens zustimmen, daß diese Vorgeschichte der Begriffe für den Exegeten nur antiquarisches Interesse habe. Denn in der Zeit, in welcher Jesus und das junge Christentum den Messias, den Menschensohn und den leidenden Gottesknecht übernahmen, waren diese Begriffe im A. T. und im Judentum eingebürgert, hatten schon im Judentum eine eigentümliche Entwicklung hinter sich und waren daher gangbare Münze geworden, die nicht jeder auf ihren Edelgehalt prüfte, sondern mit bestimmter Geltung weitergab. Den neutestamentlichen Exegeten beschäftigt daher die Frage, was für Vorstellungen Jesus und die urchristlichen Kreise mit diesen Bezeichnungen verbunden haben. Das gleiche gilt, wenn Jeremias

die Zwölfzahl der Apostel und das Schema der 12 israelitischen Stämme mit den 12 Tierkreiszeichen altorientalischer Religionen oder den weiteren Kreis der 70 bzw. 72 Jünger Luk. 10, 1 mit der Zahl 70 als Ausdruck des altorientalischen Zahlensystems für den gesamten Kreislauf des Jahres und den Weltlauf, oder biblische Ausdrücke wie „Wasser des Lebens“ Joh. 7, 37 f.; 4, 10 ff., Apf. 7, 17; 21, 6; 22, 17, „Brot des Lebens“ Joh. 6, 48 f. oder „Stein des Lebens“ 1. Petr. 2, 4, vgl. Apf. 2, 17, mit babylonischen Vorstellungen und Bildern in Zusammenhang bringt. Aber betreffend Apf. 12 liegt die Sache anders. Wenn, wie Gunkel mit guten Gründen behauptet, in den Apokalypsen sehr viel traditioneller Stoff vorliegt, der nicht aus der Person des Schriftstellers und nicht aus einer einmaligen geschichtlichen Situation erklärt werden kann, so wird sich der Exeget nicht begnügen, die Art des Schriftstellers und seine Zeit festzustellen, sondern er wird auch nach der Herkunft und Bedeutung des überlieferten Stoffes fragen müssen. Die Erzählung von der Geburt und der Rettung des Kindes und vom Drachensturz kann nun nicht bloß als jüdische Phantasie betrachtet werden, die das himmlische Vorspiel der künftigen Befiegung des Drachen sein soll. So bleiben eine Reihe von Zügen völlig dunkel. Beispielsweise: Woher kommt das Weib? Was bedeuten die ihr zugeschriebenen Attribute? Wie kann ein himmlisches Weib in Kindesnöte kommen und in ihnen schreien wie eine gewöhnliche sterbliche Frau? Und ihre Flucht! Was bedeutet es, daß sie vor dem Drachen in die Wüste, „an ihren Ort“ flieht, daß sie die beiden Flügel des großen Adlers erhält, der Drache ihr einen Strom aus dem Rachen nachwirft, die Erde aber ihr zu Hilfe kommt und den Strom verschlingt? Gunkel hat recht: wer sich unbefangen dem ästhetischen Eindruck der brennenden Farben dieser grotesken Schilderung hingibt, sollte es dem nicht wie Schuppen von den Augen fallen, wenn er hört, daß dies ein Mythos ist? Ein „Drache“ ist ein Geschöpf der religiösen Phantasie. Erzählungen, die von Drachen handeln, sind ihrer Art nach ursprünglich heidnische Mythen. Charakteristisch für die alttestamentliche Religion in ihrer klassischen Ausprägung ist der Monotheismus und die Scheu vor dem Mythischen; im Gegensatz dazu ist das deutlichste Kennzeichen des nicht ursprünglich Jüdischen die

Neigung zum Mythischen und zu polytheistischen Vorstellungen. Wir haben Apf. 12 einen Mythos vor uns, einen Götterkampf, eine Göttergeschichte, die außerchristlichen und außerjüdischen Ursprungs ist, die vielleicht aus Babylon stammt, aber in verwandter Form auch bei anderen Völkern begegnet, und die dem Apokalypstiker die Farben zur Darstellung Christi als Messiaskönig gegeben hat.

In der Apokalypse gibt es auch noch andere Stoffe, die ähnlich zu beurteilen sind. In der Religion der Babylonier, und weiterhin bei Persern, Orphikern, Gnostikern, Mandäern, Sabiern, nehmen die sieben Götter der Planeten d. i. die Sonne, Mond und die den Alten bekannten fünf Planeten, eine besondere Stellung ein. Mit der babylonischen Kultur ist also dieser Glaube durch die ganze Welt gegangen und hat auch Israel und das Judentum befruchtet. Hier aber sind diese Götter im Interesse des Monotheismus zu Engeln oder Geistern herabgedrückt worden. Ezechiel kennt sie schon als sieben Boten Gottes, Sacharja als sieben Augen Gottes, sieben Lampen im Heiligtum; in der Apokalypse sind sie sieben Fackeln, die vor Gottes Thron brennen 4, 5, sieben Engel, die vor Gott stehen 8, 2, sieben Leuchter, zwischen denen Christus erscheint 1, 12, sieben Augen des Lammes 5, 6; in der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche sind sie die sieben Erzengel. Die 24 Presbyter Apf. 4, 4, die auf 24 Thronen rings um den göttlichen Thron sitzen, mit weißen Kleidern angetan und mit goldenen Kronen auf dem Haupt, sind vielleicht, da es sich nach dem Zusammenhang um Engel, und zwar höchste Engel handelt, nicht die 12 Apostel und 12 Patriarchen oder die 24 Priesterklassen, sondern sie stellen den himmlischen Divan dar, Könige, die Gott als den König der Könige umgeben, analog dem Glauben der Babylonier, der 24 Sterngötter als Richter des Weltalls kennt und den 24 Nazata der Perser. Möglicherweise sind die vier wunderbaren Tiere des 4. Kapitels, Löwe, Stier, Mensch und Adler, die auch Ezechiel schon ähnlich als Träger des göttlichen Throns kennt, ursprünglich die vier Ecken des Himmels, die den Himmel als Gottes Thron tragen, d. h. Sternbilder. Und wirklich befinden sich Zimmerns Forschungen zufolge die Sternbilder Löwe, Adler, Stier und nach babylonischer Tradition Skorpionmensch an passenden Stellen des Himmels.

Noch manches andere gibt es in der Apokalypse, was ähnlich

gedeutet werden kann. Allein dabei dürfen wir uns nicht zu lange aufhalten, da auch von Gunkel selbst auf das Peripherische dieser Stoffe innerhalb des Christentums hingewiesen wird. Es ist allgemein bekannt, daß Luthers Geist sich in dies Buch nicht schicken konnte, namentlich weil, wie er geltend macht, die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren Worten weis-sagen, und daß er daher in diesem Buch jedermann seines Sinnes walten lassen wollte. Auch wir Heutigen haben kein Glaubens-interesse daran, ob diese bunte Bilderwelt messianischer Zukunfts-erwartung zum Teil entlehntes Gut oder jüdischer und christlicher Eigenbau ist. Aber auch das ist nur von nebensächlichem Interesse, wenn wir manches neutestamentliche Einzelelement als aus Baby-lon stammend ansehen lernen müssen, z. B. wenn Jeremias wohl mit Recht die Vorstellung von sieben Himmeln auf babylonischen Einfluß zurückführt, oder wenn er uns den Abschluß des Gleich-nisses von der königlichen Hochzeit Matth. 22, 11—13, von dem Manne, der kein hochzeitliches Kleid hatte und daher von dem König in die äußerste Finsternis verwiesen wird, dadurch besser verstehen lehrt, daß er auf den Adapamythus verweist, wo Adapa Öl-salbung und Festkleid vor der himmlischen Mahlzeit angeboten wird, und auf die Sitte, daß bei den Scheichs der Turkmanen jeder Gast ein schlafrockartiges Gewand erhält, dessen Ablehnung als schwere Beleidigung gilt.

Die Frage nach babylonischem, im weiteren Sinne nach alt-orientalischem Einfluß auf das N. T. hat ihren Schwerpunkt in dem Problem, welches uns die Person Jesu stellt, und in der Frage, inwieweit Elemente des paulinischen und johanneischen Christentums als synkretistische betrachtet werden müssen.

* * *

Bevor wir aber hierauf eingehen, müssen wir gewisse Be-schränkungen unserer wissenschaftlichen Erkenntnis auf diesem Ge-biet feststellen und das Ziel genauer angeben, welches sich Gunkels und Zimmerns Forschungen gestellt haben.

Beide Gelehrte verweisen auf die bereits von Eduard Meyer in seiner Geschichte des Altertums Band III S. 135 hervorgehobene Tatsache, daß wir kein genügendes Quellenmaterial besitzen, um die

Entwicklung von der älteren Gestalt der ägyptischen, babylonischen und persischen Religion zu der Form, in welcher diese Religionen uns in griechisch-christlicher Zeit meist in fremdem Gewande entgegentreten, verfolgen zu können. Hier klappt eine große Lücke. Auch aus Babylonien besitzen wir aus der Zeit nach Nebukadnezar kaum irgend welche religiöse Texte. Wir kennen die spätere esoterische Entwicklung der babylonischen Religion direkt so gut wie gar nicht, sondern sind darauf angewiesen, dieselbe einerseits aus der durch die Keilinschriften an die Hand gegebenen früheren Gestalt, anderseits aus den Nachwirkungen derselben, wie solche im Parsismus, Judentum, Gnostizismus und Mandäismus zu finden sind, soweit wie möglich zu rekonstruieren. Nun zeigt aber die Zusammenstellung des babylonischen Materials und der biblischen Parallelen, wie sie Zimmern in der 3. Auflage von Schraders Werk: „Die Keilinschriften und das A. T.“, Berlin 1902/3 übersichtlich gegeben hat, deutlich die große Verschiedenheit der altbabylonischen und der spätjüdischen und christlichen Religion. Daher haben Zimmern und Gunkel es nicht unternommen, den Entwicklungsgang im einzelnen zu erörtern, der nach ihrer Anschauung für den Übergang einer babylonischen Vorstellung ins Biblische wahrscheinlich anzunehmen sei, sondern sie heben nur im allgemeinen hervor, daß in den meisten Fällen eine ziemlich verwickelte Geschichte zwischen dem voraussichtlich babylonischen Ausgangspunkt und dem spätjüdischen und urchristlichen Endpunkt anzunehmen sein werde, eine Geschichte, in der einerseits der Parsismus, anderseits eigenartige, wenn auch ursprünglich gleichfalls von Babylon beeinflusste syrische und kleinasiatische Religionsbildungen allem Anscheine nach eine ziemlich bedeutende Vermittlerrolle spielen. Diejenige Form der orientalischen Religion, die von der Makkabäerzeit an das Judentum beeinflusst hat und deren Einwirkungen auch auf das Christentum in Frage steht, muß danach bereits ihrerseits als eine synkretistische Bildung betrachtet werden. Nach dem Gesagten ist es in den meisten Fällen geradezu unmöglich, einen wissenschaftlichen Beweis dafür zu erbringen, daß eine neutestamentliche Vorstellung in dieser alt- oder neuorientalischen Religion wirklich ihre Wurzel habe, da man außerstande ist, die Vermittlungsglieder nachzuweisen, mit der Möglichkeit selbständiger paralleler oder verwandter

Bildungen hier und dort gerechnet werden muß und es sich vielfach um Analogien mit sehr verschiedenen Motiven handelt. Daher hat sich auch namentlich Zimmern ziemlich zurückhaltend über das tatsächliche Verwandtschaftsverhältnis der neutestamentlichen Analogien zu babylonischen Vorstellungen ausgesprochen. Im Jahre 1896 hatte er eine Broschüre geschrieben: „Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung“, in der Absicht, Theologen und Religionshistoriker darauf aufmerksam zu machen, daß in der babylonischen Religion ein Ideenkreis vorliege, der auffällige Anklänge an die christliche Lehre von der Dreieinigkeit zeige. Ea und Marduk stehen in Babylon im Verhältnis zu Vater und Sohn zueinander, der dritte, der Feuergott, handelt im Auftrag jener und tritt speziell als Fürsprecher der Menschen hervor. Ausdrücklich hebt aber Zimmern hervor, es sei zu untersuchen, ob es sich hierbei um mehr als eine bloße analoge Bildung handle, oder ob in der Tat historische Beziehungen zwischen jener babylonischen Spekulation und dem christlichen Dogma obwalten. Dazu ruft er die Theologen und die Orientalisten auf. Denn es müsse festgestellt werden, ob die neutestamentliche Lehre vom Messias als dem Sohn Gottes und Mittler sich erschöpfend aus alttestamentlichen Prämissen und der Wirkung der Person Jesu erkläre, es müsse der historischen Entwicklung der Vorstellung vom heiligen Geist, vom Parakleten und seiner fürbittenden Tätigkeit bei Gott, seiner Bezeichnung als „Geist der Wahrheit“ und der Vorstellung der Sendung und des Ausganges des Geistes mit Rücksicht darauf nachgegangen werden, ob die orientalischen Religionen etwa zu den betreffenden jüdisch-christlichen Ideen Parallelen oder gar die uns fehlenden Mittelglieder bieten. Wie weit, wie weit sind wir von diesem Ziele noch entfernt und wie wenig Sicheres läßt sich infolgedessen vom Standpunkt der vergleichenden Religionswissenschaft über dies Problem sagen. Aber auch die christliche Theologie kann nur wünschen, daß solche Untersuchungen wie die bezeichneten gemacht werden. Denn jede Bereicherung der wissenschaftlichen Erkenntnis wird sie dankbar entgegennehmen. Einstweilen aber glauben wir uns berechtigt zu der Annahme, daß keinerlei babylonische Einflüsse mitsprechen, wenn Jesus sein persönliches Verhältnis zu Gott als das des Sohnes zum Vater in wesenhaftem Sinne empfand,

daß die neutestamentliche Vorstellung vom heiligen Geist wohl Elemente mit sich führt, die sie mit außerchristlichen Religionen und Systemen, mit der griechischen Religion und Philosophie wie mit orientalischen Religionen gemeinsam hat, daß aber diese Lehre namentlich durch Paulus eine spezifisch christliche Vertiefung und Verinnerlichung erfahren hat, kraft deren sie eine bleibende Bedeutung für alles christliche Leben besitzt; wir glauben uns berechtigt anzunehmen, daß die Anschauung von Vater, Sohn und Geist, ihrer Wirkung und ihrer Beziehung zueinander von dem aus, was in der Person Jesu Wirklichkeit geworden war, sich mit innerer Notwendigkeit so gestalten mußte, wie wir es bei Paulus und Johannes sehen.

Auch in der Neubearbeitung des Schraderschen Werkes: „Die Keilinschriften und das N. T.“ wiederholt Zimmern: es sollen die angeführten biblischen Parallelen durchaus nicht durchweg so verstanden werden, als ob ohne weiteres überall an direkte Übernahme babylonischer Ideen zu denken sei; vielmehr seien in zahlreichen Fällen diese Parallelen zunächst nur darum angeführt, um die Aufmerksamkeit biblischer Forscher auf hier etwa in Betracht kommende Zusammenhänge zu lenken. Er will Beiträge zur Vorgeschichte neutestamentlicher Anschauungen geben, nicht aber auf die von ihm als sehr wichtig anerkannte Frage eingehen, inwieweit das aus vorchristlicher orientalischer Religion stammende Material im Urchristentum eine ganz eigenartige charakteristische Färbung erhalten habe, wie weit diese charakteristische Umbildung in der originalen Persönlichkeit von Jesus und Paulus wurzelt, und inwiefern endlich diese überkommenen, aber eigenartig umgeprägten Ideen mit völlig neuen von Jesus und Paulus ausgehenden Ideen sich verbunden haben.

Der wichtigste Teil des von Zimmern gesammelten Materials sind die Parallelen zu den christologischen Vorstellungen. Da handelt er von dem Christus als vorweltlichem, himmlischem, göttlichem Wesen und als Welterschöpfer, von der wunderbaren Geburt, vom Christus als Welterlöser, von der Erscheinung des Christus in der Fülle der Zeit, vom Christus als dem von seinem Vater in die Welt Gesandten, vom Leiden, vom Tod, der Höllenfahrt, der Auferstehung, der Himmelfahrt, der Erhöhung des Christus,

dem Kommen am Ende der Tage als Welterlöser und zum Entscheidungskampf gegen die bösen Mächte, dem Endgericht und der Hochzeit des Christus. Daneben erscheinen noch von Belang die zur biblischen Anschauung vom Buch des Lebens und der Prädestinationslehre beigebrachten Parallelen.

Da aber Zimmern sich mit so großer Reserve über die wirkliche Bedeutung dieser Parallelen ausspricht, empfiehlt es sich bei dem geschilderten gegenwärtigen Stand der religionsgeschichtlichen Forschung nicht, in eine Auseinandersetzung gerade mit ihm einzutreten. Schon in seiner Broschüre: „Vater, Sohn und Geist“ erwähnte er aber Äußerungen seines Freundes Gunkel, die mit größerer Bestimmtheit die Abhängigkeit der jüdisch-christlichen Lehre von orientalischer Spekulation behaupteten. Gunkel hat dann in dem schon erwähnten Büchlein: „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.“ seine Stellungnahme zu diesem ganzen Problem ausführlicher dargelegt.

* * *

Wir skizzieren im folgenden seine Gesamtanschauung.

Nach Gunkel gleicht das Urchristentum einem Strome, der aus zwei großen Quellflüssen zusammengelassen ist: der eine ist spezifisch israelitisch, er entspringt im A. T., der andere aber fließt durch das Judentum hindurch von fremden orientalischen Religionen her. Hierzu kommt im Abendlande noch der griechische Faktor. Diese Gesamtanschauung begründet Gunkel folgendermaßen. Der Alttestamentler, der im N. T. zuerst zu den Synoptikern kommt, gelangt dort in eine Welt, in der er sich bald zu Hause fühlt. Hier weht ein Geist, den er von den edelsten Propheten her kennt, und mit Freuden begrüßt er hier die herrlichste Verklärung dessen, was Propheten und Psalmisten in ihren besten Stunden gewollt haben.

Ein ganz anderes Bild aber gewährt der größte Teil des übrigen N. T., besonders die Schriften des Paulus und Johannes. Hier trifft der Alttestamentler auf Schritt und Tritt Dinge, für die er schlechthin keine Analogie hat, und die er geschichtlich nicht verstehen kann, z. B. Gedanken wie die Wiedergeburt, Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne, Versöhnung durch Christi Tod, mystische Verbindung Christi mit der Kirche, Schöpfung der Welt durch Christus. In der neutestamentlichen Spekulation handelt es

sich um große religiöse Grundgedanken und Motive, die im N. T. keine oder geringe Analogien haben: um die Sehnsucht des menschlichen Gemütes, herauszukommen aus Sünde und Welt; frei zu werden von dem Leibe dieses Todes; das Ideal anzuschauen in dem Bilde eines, der mehr als ein Mensch ist; sich Gottes selbst, zu dem niemand Zutritt hat und den nie jemand gesehen hat, zu vergewissern in einem Abbild, zu dem man sich leichter ein Herz fassen kann; der Versöhnung gewiß zu werden an dem Sühntod eines übermenschlichen Wesens; in dies Wesen ganz und gar einzugehen und im Sakrament die Kräfte der oberen Welt zu erfahren. Man lese einmal einen Propheten oder einige Psalmen und dann den Römerbrief, um die Kluft, die dazwischen liegt, zu empfinden. Im Johannesevangelium fällt auf das Wertlegen auf die Erkenntnis, die Teilung der Welt, die manchmal an Dualismus erinnert, der Glaube an die Herabkunft eines Gott-Erlösers, die Behandlung der Erkenntnis als eines Geheimwissens, gnostische Terminologie, wie „das Leben“, „das Licht“, „das Wort des Lebens“, „der Weinstock“ als Konennamen. Überschaute man alle solche dem eigentlichen Evangelium fremden Lehren, so muß man über die gewaltige Produktionskraft des Urchristentums staunen und annehmen, daß hier ein außerordentlich starker fremder Faktor mit eingewirkt hat.

Daher spricht Gunkel das Urteil aus: die Entstehung der paulinischen und johanneischen Christologie ist das Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung, und seine Lösung geht dahin, daß nicht das Evangelium Jesu, wie wir es vorwiegend aus den Synoptikern kennen, wohl aber das Urchristentum des Paulus und Johannes eine synkretistische Religion ist.

Nämlich: in der Christologie der Apokalypse ist der Magiergott von Kap. 5, der Knabe, der vor dem Drachen gerettet wird, der Held, der den Drachen besiegt, mit Jesus identifiziert, indem man auf diesen Prädikate der messianischen Dogmatik übertrug. So sind ganz allogene, ja die grotesksten Züge Attribute Jesu geworden. Ähnlich ist es in der paulinischen und der auf den Schultern dieser stehenden johanneischen Christologie. In der ganzen Christologie des N. T. ist die historische Person Jesu und ihr Eindruck nur ein Faktor gewesen. Die Hauptstücke der Christologie

kommen nicht von dem historischen Jesus her, sondern sind unabhängig von ihm und vor ihm entstanden. Wer würde, wenn er die Christologie des Paulus allein kennt, daraus die Gestalt des historischen (d. h. synoptischen) Jesus erschließen? Und wer würde umgekehrt, wenn er den historischen Jesus hat kennen lernen, daraus schließen, daß eine Christologie wie die paulinische die Folge sein würde? Ruht das Urteil, daß durch Christus die Welt geschaffen sei, auf dem Eindruck der historischen Person Jesu? Diese Christusgestalt hat aber Paulus in ihren grundlegenden Zügen unmöglich selbst geschaffen. Paulus lebt für diesen Christus: „Christus ist mein Leben.“ Alles empfängt er durch ihn: Rechtfertigung, Erlösung, Heiligung, neues Leben. Dieser Christus ist ihm kein Bild der Phantasie, sondern eine Realität. Die himmlische Christusfigur seines Glaubens muß ihm in seinem Bewußtsein irgendwie schon gegeben gewesen sein, ehe sie sich seinen Augen vor Damaskus im Gesicht darbot und sein christlicher Glaube zum Durchbruch kam. Nach Paulus werden in Christus große weltbeherrschende Mächte überwunden, die ganze Welt des Fleischeslebens wird mit seinem Tode getötet, und ein neues Leben steigt aus seiner Auferstehung empor. Das sind religiöse Gedanken, die in der Geschichte, die wir im N. T. und in dem uns bekannten Judentum übersehen, ganz ohne Parallele sind. Aber was für Vorstellungsbilder führen diese Gedanken mit sich? Da ist Christus eine himmlische Gestalt, das erste Wesen nächst Gott, Ebenbild des Unsichtbaren, den er offenbart, in dem die Fülle der Gottheit wohnt, Erstgeborener aller Schöpfung, in dem alles erschaffen ist und Bestand hat, der hienieden menschliche Gestalt angenommen hat, den Engelgewalten ans Kreuz gebracht haben, doch mit dem Erfolg, daß er seinerseits sie ausgezogen und öffentlich zum Spott gemacht hat, der wiederkommt, um alle Mächte und Gewalten zu überwinden, dann aber Gott die Herrschaft zu übergeben. Wo kommt es sonst noch vor, daß es neben dem höchsten Gott andere, ihm dienende oder ihm feindliche Wesen gibt, daß der höchste Gott selber in Ruhe verbleibt, aber ein anderes ihm ähnliches, untergeordnetes Wesen für ihn auftritt, daß dieser Gott auf Erden erscheint, stirbt und aufersteht, daß er zum Himmel fährt und verherrlicht wird? Alles dies ist ganz geläufig in fremden Religionen. Und besonders hat dort die Art

der Beurteilung des Handelns und Leidens Christi viele Parallelen. Auch begegnet bei den Göttergeschichten wie in der neutestamentlichen Christologie die gleiche Erscheinung, daß mit den göttlichen Personen zugleich Prinzipien gegeben sind. In dem behandelten Drachenmythus wird die sieghafte Macht des Lichtes als Sonnenheld angeschaut, auch Christus bringt in seiner Auferstehung das Leben ans Licht. Also, was Paulus von Jesus aussagt, ist im Grunde ein Mythos, zu dem Jesus den Namen hergab. Das Geheimnis der neutestamentlichen Christologie überhaupt ist dies, daß man mythische Elemente wie die genannten auf Jesus übertrug, weil sie schon vor ihm dem Christus gehörten. Das Bild vom himmlischen Christus muß schon vor dem N. T. irgendwo bestanden haben. Gunkel muß freilich einräumen, daß er das nicht nachweisen kann. Er sagt: in welchen Formen solcher Glaube bestanden hat, können wir einstweilen nicht sagen; hier klappt in unserem Wissen eine große Lücke. Das spätere Judentum hat im Gegensatz zum Christentum das meiste hiervon fallen lassen und sogar heftig bekämpft. Aber er meint, obwohl uns von diesem Christusglauben des Judentums so gut wie nichts bezeugt ist, müssen wir ihn doch zum Verständnis des N. T. annehmen. Die neutestamentliche Christologie ist — so faßt Gunkel seine Ansicht zusammen — nicht so gebildet worden, daß Jesus das Prius wäre und die Christologie das Sekundäre, sondern die Gemüter, die sich nach Gottesnähe sehnten, die eines vom Himmel erschienenen Gottessohnes bedurften, übertrugen auf ihn die Ideale ihres Herzens.

Das ist das Verständnis der neutestamentlichen Christologie, wie es uns Gunkel vorträgt und als richtige wissenschaftliche Auffassung in Anspruch nimmt. Er steht damit nicht allein, sondern in den religionsgeschichtlichen Volksbüchern hat Brede 1905 den Apostel Paulus behandelt und sich auf den Gunkelschen Standpunkt gestellt. Auch Wernle, „Die Anfänge unserer Religion“, 2. Aufl. 1904, hat mancherlei verwandte Gedanken ausgesprochen. Es ist aber klar: das vor uns entrollte Problem ist von der allergrößten Bedeutung. Als Grundlage unseres Glaubens wollen und können wir nur solche Elemente anerkennen, die sich auch im Feuer der wissenschaftlichen Untersuchung bewähren. Es ist das Recht der evangelischen Theologie, welches wir uns nicht verkürzen lassen werden,

daß wir wahr bleiben und nicht Sätze vertreten, von deren Haltlosigkeit wir überzeugt sind. Aber wir müssen viel aufgeben, wenn Gunkel recht hat. Dann müssen wir Paulus des Irrtums bezichtigen, daß er im Kampf mit seinen judenchristlichen Gegnern behauptet hat, er allein habe das wahre Evangelium und den wahren Christus; dann müssen wir mit Brede Paulus als den zweiten Stifter des Christentums ansehen, der gegenüber dem ersten, Jesus, wohl den stärkeren, nicht aber den besseren Einfluß geübt hat. Wir müssen es dann bedauern, daß auch Luther wieder das paulinische Evangelium als den rechten Christenglauben hingestellt hat; wir müssen uns von dem „einigen, zarten, rechten Hauptevangelium“ innerlich loslösen und umkehren zu dem, was Jesus wirklich war. Halten wir aber diese religionsgeschichtliche Betrachtung der Christologie des N. T. für unrichtig, so müssen wir zeigen, daß auf unserer Seite bessere Gründe stehen. Denn auch in der Wissenschaft behält auf die Dauer nur dasjenige recht, was die Wahrheit für sich hat. Auch in dieser Frage scheint mir jedoch die Sache so zu liegen, wie meist in dem Kampfe der Meinungen und in der Geschichte des Fortschreitens der Wissenschaft: das Neue tritt überschäumend auf und fordert vielleicht trozig und in starkem Gegensatz zum Bisherigen sein Recht. Je ungestümer es vorgeht, um so mehr Widerstand erfährt es. Gebührt ihm aber doch ein gewisses Maß der Berechtigung, so gelingt es ihm schließlich doch, dies zur Anerkennung zu bringen und so zum Fortschreiten der wissenschaftlichen Erkenntnis beizutragen.

* *

Gunkel hat darin recht, daß die religiöse Grundstimmung des Urchristentums von derjenigen des N. T. nicht unwesentlich verschieden ist. Das wird aber der Historiker überhaupt nicht anders erwarten. Denn es liegen Jahrhunderte zwischen dem N. T. und dem Urchristentum, und gerade die Religionsgeschichte hat uns gelehrt, daß in der damaligen Kulturwelt um jene Zeit sich eine Summe von neuen religiösen Grundanschauungen herausgebildet und weithin eine pessimistische Weltbetrachtung zu herrschen begonnen hat. Dazu haben gar verschiedenartige Faktoren mitgewirkt, die politische Abhängigkeit der Mittelmeervölker von dem

übermächtigen Rom, der Zerfall der alten Volksreligionen, der Niedergang der Philosophie, das Hereinfluten von orphisch-pythagoreischen Glaubens- und Erlösungsgedanken und orientalischen Religionen in die Kulturwelt, kurz, ziemlich allgemein begegnet uns in der Zeit der Religionswende die Sehnsucht des menschlichen Gemüths, herauszukommen aus Sünde und Welt, den Kerker des Leibes abzustreifen, Erlösung und Befreiung von allem Knechtenden zu finden, einzugehen in ein besseres Leben, die Gottheit anzuschauen in einem dem Menschen erfassbaren Abbild, durchtränkt zu werden mit göttlichen, himmlischen Kräften. Wollte also das junge Christentum in die damalige Völkerwelt Eingang finden, so konnte das gar nicht geschehen, ohne daß es Stellung nahm zu diesen jedermann bewegenden Fragen und auch seinerseits auf sie eine Antwort gab.

Unrichtig dagegen ist es, wenn man eine weite Kluft zwischen der Stimmung des paulinischen Christentums und dem synoptischen Jesus aufrichten will. Auch Jesus weiß sich gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Er tritt als Sünderheiland auf und ruft zu sich die Müsseligen und Beladenen, um sie zu erquicken. Er mahnt, nicht Schätze zu sammeln auf dieser Erde, sondern im Himmel. Die Seinen verweist er auf die herrliche Zukunft des Reiches Gottes, das ewige Leben, er gibt ihnen im Abendmahl seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken und bezeichnet seinen Tod als Opfertod, als Lösegeld für viele. Sich selbst aber weist eben dieser synoptische Jesus die entscheidende Bedeutung für das Schicksal der Menschen zu. In seiner Person trägt er die Kraft der Erquickung für alle; er stellt sich als Sohn direkt neben den Vater. Kein Mensch kann in das Gemeinschaftsverhältnis eindringen, wie es zwischen Gott und Jesus besteht, es sei denn, daß Jesus, der Sohn, selbst es den Menschen offenbare.

Das alles sind Äußerungen des synoptischen Jesus, die zum Teil wohl ein anderes Gepräge tragen als die paulinische Glaubenswelt, die aber von der gleichen eben geschilderten religiösen Grundstimmung erfüllt sind.

Es geht nicht an, Jesus selbst für die alttestamentliche Frömmigkeit zu reklamieren und alles aus seinem historischen Bilde wegzustreichen, was über die Verklärung der Religion der Propheten

und Psalmisten hinausragt. Das wäre der schlimmste Doktrinarismus, historisches Urteil ist es nicht. Denn auch der synoptische Jesus läßt sich nicht in die alttestamentliche Religion einspannen. Jesus hätte nicht zu kommen gebraucht, er hätte nicht bringen können, wonach seine Zeit verlangte, wäre er über das Ziel der alttestamentlichen Frömmigkeit nicht hinausgegangen. Er ist aber, trotzdem er sich berufen fühlte, Gesetz und Propheten zu erfüllen, mit Bewußtsein als Gesetzgeber einer neuen, die alttestamentliche weit überbietenden Sittlichkeit aufgetreten und hat in seinem Tode eine neue Bundeschließung zwischen Gott und den Menschen gesehen. Kein Prophet des A. T. hat seiner eigenen Person eine religiöse Bedeutung beigelegt. Nachdem sie den Spruch Jahwes verkündet hatten, sind sie in das Dunkel ihres früheren Lebens zurückgetreten. Jesus aber hat seiner Person und den in ihr beschlossenen Heilsgaben entscheidende Bedeutung für die Menschheit zugeschrieben.

Hiermit stehen wir bei einer Frage, welche bei der Beurteilung des uns beschäftigenden Problems von kardinaler Bedeutung ist. So stark ihre Beantwortung durch geschichtliche Untersuchung beeinflusst und geleitet werden mag, so ist sie doch im Grunde eine Frage der Glaubensüberzeugung und der Weltbetrachtung und trägt damit ihre Gewißheit in sich selbst. Wer in Jesus nur einen Propheten, einen Großen der Menschheit, einen religiösen Helden erblickt, einen Mann, der mit Sokrates, Plato, Zarathustra, Konfuzius und Mohammed in eine Linie gehört, dem wird es keine Schwierigkeit machen anzunehmen, daß das, was er gewollt und gebracht hat, von Paulus und Johannes stark umgebildet und in eine viel höhere Sphäre erhoben worden sei. Es bliebe dann die Untersuchung, ob auf dem von Gunkel gezeigten Weg eine solche Übermalung des wahren Christusbildes wahrscheinlich gemacht werden könne. Diejenigen aber, deren religiöse Erfahrung darin mit der biblischen Überlieferung von Jesus übereinstimmt, daß wir Jesus nicht mit Menschenmaß messen können, sondern daß wir in seiner Erscheinung uns der Offenbarung des lebendigen Gottes gegenübersehen, werden angesichts von Hypothesen, wie derjenigen Gunkels, nachzuprüfen haben, welches das geschichtliche Verhältnis zwischen Paulus, Johannes und Jesus gewesen ist, um Gemeinsamkeit und Abstand abzuwägen. Von welchem Standpunkt wir also auch ausgehen, wir kommen

darauf zurück, daß der Angelpunkt das Problem des Maßes der Abhängigkeit des Paulus von Jesus ist. Denn Johannes setzt nur in teilweise eigenartiger Weise die von Paulus begonnene Entwicklung fort. Auch bei der Urgemeinde ist der Hebel nicht einzusetzen, weil die Urapostel sich in ihren christlichen Gedanken nur mit dem zeitgenössischen Judentum auseinandergesetzt haben, Paulus aber der erste große Theologe der christlichen Kirche gewesen ist, der erste, der sich eine christliche Gesamtanschauung gebildet und das Christentum am außerchristlichen Glauben seiner Zeit gemessen hat.

Wiederum ist aber hier festzustellen, daß Gunkel auch ganz richtige Beobachtungen macht. Er fragt: woher erklärt sich der überwältigende Enthusiasmus, mit dem Paulus den himmlischen Gottessohn Christus verkündigt? und antwortet: nicht aus Spekulation und Philosophie, sondern aus einem ihn ganz erfüllenden religiösen Glauben. Man hat auf manche zeitgeschichtliche Ideen hingewiesen, die auf Paulus Einfluß gewonnen haben sollen. So die jüdisch-hellenistische Lehre vom himmlischen Urbilde der Menschheit. Lueken hat in der Schrift: „Michael“ 1898 auf manche Parallelen zwischen dem Christusbilde und dem Erzengel Michael aufmerksam gemacht. Aber solche Parallelen führen uns auch nach Gunkel nicht weit. Michael ist Diener Gottes, Christus der Sohn; auch weckt das Bild Michaels im Judentum solchen Enthusiasmus nicht.¹⁾ Es ist auch für Gunkel unmöglich zu denken, daß Paulus diese Christusgestalt in den grundlegenden Zügen selbst geschaffen hat. Denn dieser Christus ist ihm kein Bild der Phantasie, sondern eine Realität. Daher verlangt er: wollen wir das Christusbild des Paulus besser erklären, so müssen wir zugleich und besonders die Religion des Paulus erklären, die sich mit diesem Bilde verbindet und in deren Mitte es steht.

Aber nun trennen sich die Wege. Nun geht Gunkel gleich zu einem Gesichtspunkt über, der auch in Betracht kommt, aber doch

¹⁾ Die Erörterung über den ersten und letzten Adam I. Kor. 15, 45 ff. zeigt deutlich, daß Paulus sich dort mit der zeitgenössischen Lehre vom Urmenschen auseinandersetzt, aber eben im gegensätzlichen Sinn. Denn B. 46 lehnt es Paulus ausdrücklich ab, daß das Pneumatische das Erste sei, vielmehr sei das Psychische das Erste, dann folgt das Pneumatische. Das war aber die an Christus gemachte Erfahrung.

erst in zweiter Linie, während er dasjenige, was das Wichtigste ist, nur nebenher oder nicht würdigt. Er verweist darauf, daß alle großen religiösen Erfahrungen bei Paulus an Christi Person, an seinem Kreuz und seiner Auferstehung sichergestellt werden, aber in einem Geschehen, das unmittelbar für Gott und die Welt prinzipielle Bedeutung hat. In Christus sind die die Welt bis dahin beherrschenden Mächte überwunden, die ganze Welt des Sündenfleisches ist mit seinem Tode getötet, ein neues Leben der Menschheit geschenkt worden. Gunkel unterläßt es aber zu zeigen, welches der Grund eines solchen Himmel und Erde umfassenden Glaubens, einer solchen Weltbetrachtung ist.

Hier muß jedoch die geschichtliche Untersuchung einsetzen, hier hat sie ihre schwerste Aufgabe. Gunkel sagt: das paulinische Christusbild kann nicht eine wunderbare Projektion allein seiner subjektiven Erfahrungen sein. Auch seine Vision vor Damaskus genügt allein nicht, um diese Christologie zu erklären. Aber welches ist der Inhalt seiner persönlichen Glaubenserfahrung? Das muß zuerst festgestellt werden; und wenn dies geschehen ist, haben wir zu sehen, welches der zureichende Grund solchen Glaubens war und welche Verbindungslinien von da zu seiner Christologie und seinem religiösen Weltbild führen.

Paulus hat seine Befehrung als eine Neuschöpfung erlebt. In der Schilderung dessen, was er erfuhr, als er Christ wurde, gebraucht er die Bilder des stärksten Kontrastes, Tag und Nacht, Leben und Tod, Licht und Finsternis, Gottesreich und gegenwärtige böse Weltzeit, ja er greift einmal, II. Kor. 4, 6, zu dem höchsten Vergleich, der ihm überhaupt zu Gebote stand: seine Befehrung ist ihm gewesen wie das Licht, welches am Schöpfungsmorgen aus dem Dunkel der Ewigkeit hervorbrach. Fortan fühlt er sich in einem neuen Sein. Gottes Kraft erfüllt und durchdringt ihn. Was die heißeste Sehnsucht seines Herzens gewesen war, Leben in Gott, Gemeinschaft mit Gott, Teilnahme an Gottes Reich, das fühlt er in überwältigender Seligkeit als neuen Besitz. Er weiß sich frei von der Schuld der Sünde, und auch ihre Macht in ihm ist gebrochen durch das neue göttliche Leben in ihm. Die irdischen Interessen und Güter zerfließen ihm in wesenlosen Schein vor der Herrlichkeit und Macht der Gotteskraft, die ihn eines neuen, ver-

klärten Lebens gewiß macht. Sein bisheriges sittliches Lebensideal, das der pharisäischen Frömmigkeit, liegt zertrümmert auf dem Boden, und der stolze, selbstgerechte, egoistische Phariseer wird umgestaltet zu einem Apostel, der jede andere Lebensführung als ungöttlich ausschließt als die der hingebenden, dienenden Liebe, um den Bruder, um die Menschheit in die eigenen Erfahrungen hineinzuziehen. Wenn er das Neue, was in ihm ist und ihn zu einer neuen Kreatur, zum Gotteskind gemacht hat, begrifflich fassen will, so nennt er es Geist, Heil. Geist, der von ihm Besitz ergriffen hat, oder aber, noch häufiger nennt er es: Christus. Christus hat ihn ergriffen, zu seinem willenlosen Knecht und Werkzeug gemacht, Christus durchdringt ihn mit seiner Kraft, der Apostel fühlt den inneren Zwang, jeden Gedanken unter den Gehorsam Christi gefangen zu nehmen, das Leben ist ihm Christus, Sterben sein Gewinn, weil er dann mit Christus ganz vereinigt sein wird und nicht mehr unter den Schlägen des alten Daseins zu leiden hat, die ihn doch noch beschweren.

Wo liegt der tragende Grund dieser religiösen Erfahrung? Hier stehen wir an dem Punkt, wo Gunkels Hypothese wie ein Kartenhaus zusammenbricht. Denn nimmermehr genügt die Erklärung, daß das Bild eines himmlischen Königs die Menschen im damaligen Judentum so gefangen genommen hatte, daß sie davon nicht wieder loskommen konnten und daher das fromme Gemüt der Christen, das sich nach Gottesnähe sehnte und eines vom Himmel erschienenen Gottessohnes bedurfte, auf Jesus die Ideale ihres Herzens übertragen habe. Diese Übertragung mußte durch Paulus geschehen sein, denn durch diesen soll ja die große Neubildung in der Christologie vollzogen worden sein. Allein stärker kann man Paulus und die Kraft seiner religiösen Überzeugung überhaupt nicht mißverstehen. Denn unmöglich kann der außerordentliche und bis in die Tiefe seines Personlebens reichende Umschwung im Leben des Paulus so erklärt werden, daß das Wichtigste davon die Kombination des in seinem Geiste lebendigen Idealbildes eines himmlischen Christus mit der so ganz anderen, nur menschlich-prophetischen Gestalt des irdischen Jesus wäre. Dann wären alle wichtigen Elemente des späteren Christusblaubens schon in dem Phariseer Paulus vorhanden gewesen; dann hätte er selbst im Grunde den Umschwung produziert;

es wäre nicht wahr, daß Gottes Kraft ihn durchdrungen und zu einem neuen Geschöpf gemacht habe, daß Christus sich ihm offenbart und ihn in seine Lebensgemeinschaft gezogen habe. Es wäre das erste, aber auch das einzige Mal in der Weltgeschichte, daß ein Mensch durch eigene Kraft, mit den Mitteln seines eigenen Vorstellungskreises sich umgewandelt und aus sich heraus ein Leben geschaffen hätte, zu dem Jahrhunderte und Jahrtausende lang sich die nach Gott dürstenden Seelen hingewendet haben, weil sie hier eine Quelle fanden, die auch ihnen Gottesnähe und Heilsgewißheit zuführte. Der ganze Kampf des Paulus gegen das Judentum, sein fast herausforderndes Bewußtsein, daß auch ein Engel vom Himmel kein anderes, wahreres Evangelium bringen könne als er, wäre geschichtlich unverstündlich. Überdies steht die ganze Hypothese Gunkels in der Luft, denn er kann diesen vorausgesetzten Glauben an einen himmlischen König im damaligen Judentum nicht aufzeigen, er muß vielmehr selbst darauf hinweisen, daß das spätere Judentum sogar eine starke Abneigung gegen ein solches messianisches Idealbild empfindet.

Es erscheint mir nicht zweifelhaft, daß wir einen anderen Weg einzuschlagen haben, um den paulinischen und später den johanneischen Christusglauben geschichtlich zu verstehen. Wir müssen sorgfältig den Verbindungslinien zwischen Jesus und Paulus nachgehen, und an diese Untersuchung schließt sich naturgemäß dann die weitere an, inwieweit zeitgeschichtliche Elemente auf die Gestaltung des paulinischen wie des johanneischen Christus eingewirkt haben. Zu der zuerst genannten Frage habe ich in meinen Schriften: „Jesus Christus und Paulus“, Leipzig 1902 und in der Zeit- und Streitfrage: „Paulus als Theologe“ 1906, Stellung genommen und das Ergebnis gewonnen, daß Paulus viel stärker, als bisher anerkannt wurde, von der historischen Kunde über Jesu Leben und Wirken beeinflusst gewesen ist. Des Paulus Gottesglaube, die persönliche Heilserfahrung, die er gemacht hat, sein Verständnis von der Art des messianischen Heils, dem Weg, auf dem der Mensch zu Gott kommt, der universalistischen Bedeutung Jesu, der rechten Stellung zum Gesetz, der sittlichen Forderung Gottes an den Menschen ist erwachsen aus dem verständnisvollsten Anempfinden dessen, was Jesus gewollt und gebracht hat. Und wenn in der Zeichnung des

synoptischen Jesus die theologischen Begriffe Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Empfang des Geistes fehlen, so ist doch entweder die Sache, der Inhalt bereits da oder ist im Keime vorhanden und wartet nur der Vollenentwicklung, wie sie die Vollendung Jesu mit sich bringen mußte.

Aber allerdings, der zeitgeschichtliche Einschlag im paulinischen Christusbild ist ein nicht geringer. Was bei Jesus unreflektiert hervortritt aus der unmittelbaren Tiefe seines mit Gott geeinten Lebens, was Jesus Neues in die Menschheit hineingelegt hat, was er getan hat den Seinen zuliebe, das hat Paulus ausmünzen helfen in theologische Begriffe, das hat er in der Dialektik seiner Zeit zergliedert, hat es losgelöst aus den verdeckenden Hüllen, oder auch für das Neue aus dem Vorstellungsmaterial seiner Zeit erst einen Leib gebildet, so daß es greifbar und sichtbar wurde. Das, was ihm Christus war, hat er darstellen müssen für seine Zeit und hat es getan als Kind seiner Zeit und auch mit den Mitteln, welche die Bildung seiner Zeit ihm an die Hand gab. Das eschatologische Zukunftsbild des Paulus kann die nahe Verwandtschaft mit der zeitgenössischen jüdischen Eschatologie nicht verleugnen. Das uns in dem eschatologischen Gedankenkreis des Paulus entgegen tretende Problem ist ein ziemlich verwickeltes, da Paulus in demselben auch deutliche Abhängigkeit von der Eigenart der eschatologischen Anschauungen Jesu zeigt,¹⁾ es aber bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung eine offene Frage ist, wieweit jüdischer eschatologischer Stoff in die eschatologischen Partien auch schon der synoptischen Evangelien eingedrungen ist. Neben dieser Wurzel läuft aber bei Paulus auch noch eine andere her, die direkt in die jüdische Apokalyptik seiner Zeit mündet. Seine Eschatologie zeigt deutlich, daß sich in seinem Geiste die Gestalt des himmlischen Christus, die er vor Damaskus gesehen hat, mit gar manchen Zügen des Messias Königs verschmolzen hat, wie ihn die messianische Hoffnung der Juden erwartete.²⁾ Wie bei Paulus christliche und jüdische Elemente miteinander verbunden sind, ist beispielsweise aus I. Thess.

¹⁾ Ich habe das nachgewiesen in der Schrift: Jesus Christus und Paulus, S. 176 ff.

²⁾ Wenn dieser Tatbestand auch nicht in dem von Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903, behaupteten Umfang anzuerkennen ist, so

4, 15—18 ersichtlich. Hier stützt Paulus die christliche Hoffnung der Auferstehung der Toten zuerst durch ein Wort Jesu („denn dies sagen wir euch mit einem Wort des Herrn, daß wir, die Lebenden, die bis zur Parusie des Herrn Übrigbleibenden, den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden“). Dies Wort begründet er aber sofort aus Eigenem, durch eine Schilderung der messianischen Ankunft, die ganz in den Farben der messianischen Apokalypstik des Judentums gehalten ist und ebenso gut in einer jüdischen Apokalypse stehen könnte. Aber sehr bezeichnend für den Apostel ist es doch, daß diese Schilderung ihren Höhepunkt und Abschluß mit dem Wort findet: „Und also werden wir allezeit mit dem Herrn sein.“ Paulus hat selbst den Anfang gemacht, die kühne Phantastik dieser bunten Bilder zu überwinden und seine Leser auf den bleibenden religiösen Gedanken hinzuweisen, der sich in ihnen verkörpert.

Dasjenige, was Paulus an Heilswirkungen von Christus erfahren hatte, stand im Gegensatz zur Religion des Judentums und riß die Schranken nieder, welche dieses zwischen sich und der übrigen Menschheit aufgerichtet hatte. Daher konnte Paulus Jesus nicht als den Erlöser des jüdischen Volkes, sondern nur als den Weltheiland erfassen. Kam hierzu die theistische und teleologische Weltbetrachtung, die Paulus aus dem Judentum mitbrachte, so mußte er zu dem Glauben geführt werden, daß das, was durch Christus geschehen war, nicht nur den Juden, sondern der ganzen Welt gelte. Die Welt aber dachte er mit seiner Zeit als beherrscht durch eine Hierarchie von Engelmächten, die naturgemäß durch Christus aus dem Feld geschlagen worden sind. Daher konnte er sagen, daß die Herrscher dieser Welt Christus nicht erkannt haben, sonst hätten sie ihn, den Herrn der Herrlichkeit, nicht ans Kreuz geschlagen I. Kor. 2, 8, daß Gott die Herrschaften und Gewalten am Kreuz Christi ihrer Macht entkleidet, sie dem öffentlichen Spott preisgegeben habe und im Triumphzuge hinter Christus herführe Kol. 2, 15, daß der Herr Jesus den Gottlosen, den Menschen der Sünde, mit dem Hauche seines Mundes töten und mit dem Lichtglanz seiner Erscheinung vernichten werde II. Thess. 2, 8, daß Jesus, der Sohn, Gott, dem Vater, die Herrschaft übergeben werde, wenn er jede

liegen doch zahlreiche Parallelen klar zutage. Vgl. meine Schrift: Paulus als Theologe, S. 39 f.

Herrschaft, Gewalt und Engelmacht werde überwunden haben I. Kor. 15, 24 ff. Geschichtlich vollauf verständlich werden uns die Ausführungen des Kolosserbriefes, wenn wir berücksichtigen, welches die Gegner waren, gegen die Paulus das Christentum als Weltreligion verteidigen mußte. Dort hat es der Apostel mit einer kosmischen Spekulation zu tun, mit einer gnostischen Engellehre, die Christus in dieser Himmelswelt wohl auch einen Platz einräumen mochte, aber an seiner eigentlichen Bedeutung vorüberging. Wollte Paulus die in jener Weltbetrachtung liegende Gefahr bekämpfen, so blieb ihm kein anderer Weg als der, zu zeigen, daß Christus eine himmlische Persönlichkeit sei, die an Macht alle jene Engelgewalten übertrage. Paulus mußte das Christusbild in den Zusammenhang der Weltbetrachtung seiner Zeit einreihen, so gut, wie das jeder Philosoph oder Theolog tun muß, der eine Welterklärung bieten will. Und wie klar und deutlich treten auch im Kolosserbrief aus all diesen zeitgeschichtlichen Hüllen die eigentlichen und unverlierbaren christlichen Gedanken heraus: der Reichtum der Herrlichkeit des heidenchristlichen Evangeliums des Paulus besteht darin, daß Christus die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit ist. Daher verkündet Paulus Christus, jeden Menschen ermahnend und jeden Menschen lehrend in aller Weisheit, daß er jeden Menschen darstelle als vollkommenen in Christus 1, 28; in Christus sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen 2, 3; das Leben des Christen ist verborgen mit Christus in Gott 3, 3. Paulus schildert Christus mit Ausdrücken, die ebenso oder ähnlich in der zeitgenössischen Gnosis und Philosophie zur Bezeichnung von mittlerischen göttlichen Wesen begegnen. Christus ist das erste Wesen nächst Gott, Ebenbild und Abbild des unsichtbaren Gottes, der Erstling der Schöpfung, der Schöpfer der Welt, der, in dem die Welt ihren Bestand hat II. Kor. 4, 4; I. Kor. 8, 6; Kol. 1, 15 ff. Das sind alles Aussagen, in denen Paulus gleichfalls der aus seiner Zeit heraus ihm entgegentretenden Welterklärung eine christliche gegenüberstellt. Er benutzt darin zeitgeschichtliche Anschauungen und biegt sie ins christliche um. Daher wird jedes System, welches diese antike Weltbetrachtung überholt und weitergeführt hat, die entsprechenden Abstriche machen. Diejenigen unter den heutigen Christen, denen die Bedeutung Jesu auf dem Gebiete des Religiösen, nicht

des Kosmischen liegt, ziehen also die Folgerung, daß nicht unmittelbar religiöses Interesse mit der Frage verknüpft ist, ob Christus als Mittler der Welterschöpfung und Welterhalter zu betrachten ist, wohl aber damit, daß er Ebenbild und Abbild Gottes ist und in ihm Gott selbst uns nahe kommt und uns ergreift. Und wenn man die Stellen, in denen Paulus Christus im Zusammenhang des Kosmischen eine Stellung anweist, genau nachprüft, so findet man in der That, daß das soteriologische Interesse überall durchblickt und schließlich das beherrschende wird. Auch für den Apostel ist doch die Hauptsache die an Christus gemachte Heilserfahrung. Dahin lenkt er immer wieder den Blick und das Verlangen des Herzens.

Daher besteht aber auch ein großer Unterschied zwischen den Göttergeschichten und den gnostisch-mythologischen Spekulationen einerseits und der paulinischen Verkündigung anderseits. Dort handelt es sich um naturhaftes Geschehen, den Kampf der Elementargewalten, den Wechsel der Jahreszeiten, den Lauf der Gestirne, oder aber um eine Sehnsucht des menschlichen Herzens nach Erlösung und Befreiung, Paulus aber ist der Träger einer Verkündigung, welche wirklich neues Leben und neue Kräfte in die Menschheit einpflanzt, Kräfte, die nicht von dieser Erde sind und die doch in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi wurzeln. Daher kann er alte Vorstellungen und Formen aufnehmen, sie werden mit neuem Inhalt gefüllt und werden dadurch etwas Neues. Die Vereinigung mit der Gottheit ist das Ziel, dem auch die Naturreligionen zustreben, durch Kultus, symbolische Handlungen, Weißen und Sakramente. Die Christushymnistik, die wir beim Apostel finden, und seine Pneumalehre dürfte nicht ohne Zusammenhang mit solchem Verlangen der damaligen Zeit sein, und doch kann man beides nicht in einem Atem nennen. Denn dasjenige, was wir von dem inneren Leben des Paulus aus seinen Briefen wissen und was uns in seiner beruflichen Tätigkeit als geschichtlich entgegentritt, führt gleicherweise auf eine Durchdringung des Apostels mit der Kraft dessen, was Christus ist. Seine Äußerungen über den Christus in ihm und die neuschaffende Kraft des Geistes geben wirkliche persönliche Erfahrungen wieder. Daher ist auch die Lehre von den Sakramenten bei Paulus wesentlich von hier aus zu verstehen, wenngleich anzuerkennen ist, daß die damalige Zeit verwandte Strömungen kennt

und daß sich Paulus mit ihnen mindestens in der Abendmahlslehre (I. Kor. 10) auseinandersetzt.

Als eine Entgleisung muß es angesehen werden, wenn Gunkel den Glauben an die Auferstehung als eine Lehre betrachtet, die durch das Judentum auf den Orient zurückgehe, und wenn er darauf verweist, daß die Art der Beurteilung des Handelns und Leidens Christi in fremden Religionen viele Parallelen habe. Was sollen uns hier Mythen aus fremden Religionen und Erzählungen von Handeln und Leiden aus der Göttergeschichte? Denn mit Handeln, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu stehen wir doch wohl auf dem Boden einer festen Geschichte, die in ihrer Bedeutung aus sich selbst heraus erklärt werden muß und nicht in Beziehung steht zu außerchristlichen religiösen Anschauungen. Daß aber die Auferstehung Jesu nach dreien Tagen ein von der Gemeinde der ersten Christen übernommenes Dogma sei, das nur aus Einwirkung fremder Religion erklärt werden könne, ist eine Behauptung, die zu beweisen Gunkel nicht gelungen ist. Das Matthäusevangelium ist Zeuge dafür, daß in der Christengemeinde „nach drei Tagen“ parallel mit „am dritten Tage“ gebraucht wurde. Am dritten Tage ist aber Jesus nach den evangelischen Berichten in der Tat auferstanden. Gunkel will nachweisen, daß in einer Anzahl von heidnischen Mythen dreieinhalb die Zahl und die Zeit sei, da das Böse Macht habe, die Zeit des Frevels und des Todes, da das Gute noch verborgen heranwächst, und daß vielfach die Zahl aus dem Leben des Sonnengottes genommen sei; es sei die Zeit, da der Winter herrsche. Wenn solche Einflüsse wirklich im Urchristentum wirksam gewesen wären, müßte man erwarten, daß hier die gleiche Zahl begegne. Nirgends aber hören wir von dreieinhalb Zeiten in der Auferstehungsgeschichte, sondern nur von der Auferstehung am dritten Tage oder nach drei Tagen.

Ähnlich wie des Paulus Stellung innerhalb der damaligen religiösen Anschauungs- und Gedankenwelt ist diejenige des Johannes. Auch dieser ist nicht unbeeinflusst geblieben von den ihn umflutenden außerchristlichen Ideen. Während aber bei Paulus mehr der aus fremder Religion in das hellenistische Judentum eingedrungene Einschlag nachwirkt, ist es bei Johannes die gnostisch-hellenische Weltbetrachtung, mit der er sich auseinander setzt. So erklärt sich

bei ihm das Wertlegen auf die Erkenntnis, der Dualismus, der bis zu der Linie des Übergangs vom Ethischen zum Metaphysischen zu gehen scheint, die Auseinandersetzung mit der Logosphilosophie, das Verständnis des Christentums als Wahrheit, Licht, Leben und anderes. Doch ist auch bei Johannes die Person Christi als des offenbaren Gottes, das himmlische Leben, welches er in die Menschenherzen einpflanzt und in dieser Welt heimisch macht, die göttliche Liebe, die sich in Christus kund macht, das immer wieder durchdringende und alles beherrschende Interesse.

Paulus und Johannes denken den Gottessohn herabgestiegen in diese Welt und dann wieder zurückgekehrt zu Gott und erhöht zu himmlischer Macht und Herrlichkeit. Das hört sich in der Tat an wie eine der alten Göttergeschichten, wie ein Mythos oder ein Drama. Haben wir denn aber keine Augen dafür, daß der Menschheit keine anderen Vorstellungsmittel zu Gebote stehen, wenn sie das faßbar darstellen will, was ihr Christus ist? Wenn auch für viele unter den heutigen Christen die Präexistenz Christi ein unmittelbares Glaubensinteresse nicht hat, da sie für ihr Denken nur in der Konsequenz dessen liegt, als was sie Christus erfahren, so können sie den Christus ihres Glaubens doch nirgends suchen als bei Gott. Sie werden also wie die alte Christenheit die Augen aufheben zum Himmel, wenn sie zu ihm beten, mag die nachkopernikanische Menschheit auch ein anderes Weltbild haben als das Altertum und Mittelalter.

Wir erkennen also bereitwillig an, daß in dem Christusglauben des N. T., voran eines Paulus und Johannes, auch zeitgeschichtliche Elemente enthalten sind, bestreiten aber entschieden die Berechtigung der Behauptung, daß das Christentum durch Paulus und Johannes zu einer synkretistischen Religion gemacht worden sei. In Paulus und Johannes tritt erstmalig in die Erscheinung, daß Jesus nur individuell und dem jedesmaligen Weltbild entsprechend zu erfassen ist, und doch ist in diesen apostolischen Männern und im N. T. Christus so voll ergriffen und so machtvoll verkündigt worden, daß wir immer wieder dorthin zurückkehren müssen, wenn wir eine lebendige Erfahrung von der Kraft Christi auch unsererseits machen wollen.

D. Feine.



A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Die Auferstehung Jesu Christi.

Von

D. Ludwig Ihmels,
Professor der Theologie in Leipzig.

===== 1. und 2. Auflage. =====

Preis: M. —.50.

Die Grundwahrheiten der Christlichen Religion.

Von

Reinhold Seeberg.

===== Vierte mehrfach verbesserte Auflage. =====

M. 3.—, eleg. geb. M. 3.80.

R. H. Caspari, Geistliches und Weltliches.

== Original-Ausgabe ==

bereichert durch Porträt sowie eine ausführliche
Biographie des Verfassers von seinem Sohne, Herrn
Professor D. W. Caspari, Erlangen.

Auf gutem holzfreiem Papier M. 1,60; geb. M. 2,10.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Soeben erschienen:

Das Endziel der Völker- und Weltgeschichte auf Grund der Heiligen Schrift kurz dargestellt

von

Ludwig Prager.

Preis: 2 Mark.

Der durch seine Erklärung der Offenbarung Joh. u. andere eschatologische Schriften wohlbekannte Verfasser geht in der vorliegenden Schrift¹⁾ von der an und für sich richtigen Wahrheit aus, daß in der evangel. Kirche, wenn sie wieder zu Kraft u. Leben kommen u. einmal den Sieg über das Reich der Welt erlangen soll, vor allem die Autorität der ganzen heil. Schrift wieder zur vollen Anerkennung kommen muß als einzig gültige Norm für Lehre, Glauben u. Leben der Christen. Zu diesem Zwecke weist er in dem I. Teile dieses Buches in aller Kürze darauf hin, daß die Bibel die Schrifturkunde der Selbstbezeugungen Gottes ist u. infolgedessen ein Buch unentbehrlicher, untrüglicher u. unwiderleglicher, weltüberwindender Wahrheiten. — Im II. Teile gibt er an der Hand des N. Test. einen kurzen Überblick der Urgeschichte der Menschheit u. der Geschichte Israels, sowie der dem Volke Gottes anvertrauten Weissagungen, durch deren Erfüllung das Endziel der Völker- und Weltgeschichte nach und nach erreicht werden soll. — Im III. Teil weist er nach, wie weit diese Weissagungen schon erfüllt sind und wie die übrigen ihrer Erfüllung noch entgegen gehen werden.

Das ganze Buch bricht für die Eschatologie eine neue Bahn u. ist im Grunde eine Apologie des Christentums, eine geschichtliche Rechtfertigung Gottes (Theodicee), dessen Allmacht, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. Liebe erst am Ende in der Vollendung der Welt vollständig und tatsächlich an den Tag treten werden. — Alles in dem Buche Gesagte ist auf die heil. Schrift gegründet u. stimmt mit den übrigen eschatologischen Büchern des Verfassers besonders mit seiner Erklärung der Offenbarung Johannis überein. Ihm ist es ja zuerst gelungen, wie er behauptet²⁾, dieses schwere prophetische Buch in Übereinstimmung mit sich selbst u. der ganzen heil. Schrift klar u. verständlich für den praktischen Gebrauch nutzbar anzulegen, so daß seine Erklärung im großen u. ganzen nicht leicht zu widerlegen ist, sondern als endgültig richtig wird angesehen werden müssen.

Die ganze Schrift zeichnet sich aus durch Klarheit, Konsequenz u. Entschiedenheit gegen die moderne negative Theologie u. alle schriftwidrigen Lehren. Sie ist darum insbes. der evangel. Jugend Deutschlands aufs wärmste zu empfehlen, die gegenwärtig in großer Gefahr ist, in Irrtum und Unglauben zu geraten.

¹⁾ Vgl. das Vorwort zu ihr. — ²⁾ Vgl. des Verf. Vollendung aller Dinge S. 80 ff. bei. S. 89.

Von demselben Verfasser sind ferner erschienen:

Die Offenbarung Johannis

auf Grund der Heiligen Schrift eingehend erklärt.

2 Bände. 14 Mark, eleg. geb. 17 Mark.

Ein solches Buch wie dieses mußte einmal geschrieben werden, um die Arbeit namentlich der positiven Theologie an der Apokalypsie im 19. Jahrh. zum Abschluß zu bringen und sein Ansehen nach allen Angriffen und Entstellungen wiederherzustellen. Daß der Verf. sich daran gemacht hat und mit einem seltenen

Aufwande von Gelehrsamkeit und Ausführlichkeit eine gläubige Erklärung des einzigen neutestl. prophet. Buches darbietet, kann ihm nicht genug verdankt werden.

Litteraturber. f. ev. Theologie.

Das Buch füllt in der Theologie eine empfindliche Lücke aus. Eine solche Auslegung der Offenb. Joh. haben wir noch nicht gehabt. **Hannov. Sonntagsbl.**

Der Verf. gibt eine glänzende Auslegung auch mit Berücksichtigung des Praktisch-Erbaulichen. Das Buch ist ein Werk staunenswerten Fleißes und großer Gelehrsamkeit, in dem man in der That „alles zum Verständnisse des dunklen Buches Nötige“ beisammen hat.

Der barnh. Samariter.

Das tausendjährige Reich

sowie Christi sichtbare Wiederkunft zum Weltgericht und zur Vollendung des Reiches Gottes.

Ein Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen, nach der heil. Schrift dargestellt.

Preis: 2 Mark.

Der Verf. huldigt einem tausendjährigen Reich oder Regiment Christi, das er als eine vom Himmel aus unsichtbar bewirkte und geleitete Sieges- und Friedenszeit dem letzten Entscheidungskampf mit den antichristlichen Mächten vorhergehen läßt. In seiner bibl. Beweisführung hierfür legt er mit Recht besonderes Gewicht darauf, daß auch die paulinische Eschatologie darin mit den andern Schriften des N. T.s ganz übereinstimmt.

Ev. Kirchenztg.

Die Lehre von der Vollendung aller Dinge

aus der heiligen Schrift erläutert und erklärt.

Preis: 2 Mark.

Der Verf. bespricht in der vorliegenden Schrift zunächst die Endlosigkeit der Verdammnis gegenüber der Apokatastasis-Lehre, alsdann die Lehre von der allmählichen Vernichtung der Verdammten und zuletzt die Vollendung der Dinge. Mit großem Scharfsinn versteht er es, die hier erörterten Kontroversen zu behandeln und selbst die Gedanken derer, welche schließlich ihres Irrtums überführt werden, stellt der Verfasser ohne jegliche Verzerrung so gerecht und einleuchtend dar, daß ihren Vertretern gerade dadurch es erleichtert wird, der darüber hinausliegenden Wahrheit sich zuzuwenden.

Pastoralbl.

Der durch seine Erklärung der Offenb. St. Joh. bekannt gewordene L. Prager hat „der Lehre von der Vollendung aller Dinge“ eine besondere Monographie gewidmet, in welcher er sich als schwer zu widerlegender Verteidiger der sog. Apokatastasis und Bibelforscher Hofmann'scher Schule erweist.

Schlesw.-Holst. Kirchen- u. Schulblatt.

Der Verfasser vertritt in dieser Schrift die ethische Apokatastasis, d. h. die Lehre, daß die Höllenstrafen nicht endlos sind. Er tut das unter Herbeiziehung der Schriftausagen und mit dogmatisch-philosophischen Gründen im heil. Ernste, fern von allem Leichtsinne. Unter den vielen Büchern über diesen Gegenstand eines der besten. Es hat sich wohl selten einer so in die Eschatologie eingearbeitet wie Prager.

Sächf. Kirchen- u. Schulblatt.

Erschienen:

Hilbert, Pastor G., **Kunst und Sittlichkeit.** 4 $\frac{1}{4}$ Bog. 1 M.

Hoffmann, † Past. D. G., Halle a. S., **Die grossen Taten Gottes.**
Festpredigten. Neue Folge. Mit Vorwort von Prof. D. M. Kähler,
Halle a. S. 14 $\frac{1}{2}$ Bogen. M. 3.60.

Hunzinger, Privatdozent Lic. Dr. A. W., Leipzig, **Lutherstudien.**
2. Heft. 1. Abt. **Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von
Augustin bis Luther.** 8 $\frac{1}{4}$ Bogen. M. 2.60.

Knipfer, Geh. Kirchen-R., Julius, **Paul Gerhardt.** Gesammelte Auf-
sätze. M. 1.—.

Kubert, Pfarrer H., Neufahrwasser, **Altes und Neues.** Ein Jahrgang
Predigten über die alttestamentlichen Perikopen. M. 1.—.

**Quellenschriften zur Geschichte des Pro-
testantismus.** Herausgegeben von Prof. Joh. Kunze und Prof.
E. Stange.

5. Heft. **Die Appellation und Protestation der evangelischen Stände auf
dem Reichstage zu Speyer 1529.** Herausgegeben von Ob.-Konf.-R.
D. Rey. 6 $\frac{1}{4}$ Bog. M. 1.80.

Hardeland, Pastor D., **Leitfaden für
den Konfirmandenunterricht.** 24.-27. Aufl.

Kurze Sätze zur Erklärung des Kleinen Katechismus D. Martin
Luthers mit Berücksichtigung der bekanntesten Sprüche und Lieder.

Preis: 25 Pf., in Partien von 12 Expl. à 20 Pf., 50 Expl. à 19 Pf.,
100 Expl. à 18 Pf., 500 Expl. à 17 Pf., stärker kartoniert erhöht sich der
Preis um 3 Pf. pro Exemplar.

Justus Naumann in Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchdlg. (Georg Böhme,) Leipzig.

Sieheben resp. in Kürze erscheint:

Bennewitz, ^{Pastor}
^{Lic. Th.,} **Die Sünde im alten Israel.**
17 Bogen. ca. M. 5.—.

Frey, ^{Mag. theol.}
^{Johs.,} **Die Probleme der Leidens-**
geschichte. ^{Studien zur Kritik der Evangelien und der evangel.}
^{Geschichte.} ca. 11 Bog. ca. M. 3.50.

Hardeland, ^{Sup.} **Pastoraltheologie.** ^{Gedanken und}
^{N.,} ^{Erwägungen}
aus dem Amt für das Amt. ca. 31 Bogen. ca. M. 8.—.

Hoffmann, ^{† Pastor}
^{N.,} **Neutestamentliche Bibel-**
stunden. ^{Mit Vorwort von Prof. D. M. Kähler. IV. Band. Die}
^{Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper.}
2. Aufl. M. 4 20.

Kähler, ^{Prof. D. M.,} **Dogmatische Zeitfragen.**
^{Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre} 2. sehr
^{vermehrte Auflage. I. Band. Zur Bibelfrage.} ca. 29 Bog. ca. M. 8.50.

Kaiser, ^{Pastor}
^{D. W.,} **Die Bergpredigt des Herrn**
ausgelegt in Predigten. III. **Das Vaterunser.** 2. durchgesehene Aufl. M. 1.60.

Klostermann, ^{Prof.} **Der Pentateuch.** ^{Beiträge zu}
^{D. M.,} ^{seinem Ver-}
^{ständnis u. seiner Entstehungsgeschichte.} **Neue Folge.** ca. 37 Bog. ca. M. 11.—.

Matthes, ^{Sup. Dr. N.,} **Die evangel. Lektionen**
nach Festsetzung der Eisenacher Konferenz. M. 5.—.

Zahn, ^{Pastor}
^{Deit.,} **Der Weg zur Wahrheit.** ^{Für Lehrer}
^{und höheren Schulen.} ca. 42 Bogen. ca. M. 7.—.

== Im Erscheinen befindet sich: ==

MEYERS

Sechste, gänzlich neubearbeitete
und vermehrte Auflage.

148,000 Artikel.

GROSSES KONVERSATIONS-

20 Halblederbände zu je 10 Mark.

Probehefte liefert jede Buchhandlung.

LEXIKON

Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig und Wien.

11,000 Abbildungen.

Das Reich



Neue nationale Tageszeitung sozial-
reformerischer Richtung, in Berlin als
Nacht-Ausgabe erscheinend.

Wöchentlich 20 Pfg., monatlich 90 Pfg., vierteljährlich Mkr. 2.60 in Berlin und
Vororten frei ins Haus.

Monatlich 75 Pfg. durch die Post im Deutschen Reich. Inseratenzeile 30 Pfg.
Probenummern versendet frei die Geschäftsstelle Berlin SW. 61, Johanniterstr. 6.



Meyers Großes Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Sechste, gänzlich neubearbeitete und vermehrte Auflage. Mehr als 148,000 Artikel und Verweisungen auf über 18,240 Seiten Text mit mehr als 11,000 Abbildungen, Karten und Plänen im Text und auf über 1400 Illustrationstafeln (darunter etwa 190 Farbendrucktafeln und 300 selbständige Kartenbeilagen) sowie 130 Textbeilagen. 20 Bände in Halbleder gebunden zu je 10 Mark oder in Prachtband zu je 12 Mark.

Einer der eifrigsten und verdienstvollsten Mitarbeiter an der Niederlegung der künstlich geschichteten Grenzmauern zwischen Schulwissen und praktischem Wissen ist unstreitig das Konversations-Lexikon, der „Große Meyer“, das nun schon in sechster Auflage erscheinende Riesenunternehmen des Bibliographischen Instituts in Leipzig. Es liegt uns heute der 13. Band dieser Neuauflage vor, der die Stichworte *Hyrik* bis *Mitterwurzer* umfaßt. Wo wir diesen Band aufschlagen mögen, treffen wir auf interessante Abschnitte, aus welchem Wissensgebiete es immer sei. Das „non scholae, sed vitae discimus“ hat nie eine glänzendere praktische Anwendung gefunden, als wir sie hier in jeder Zeile erkennen. Die oft gerühmte, meisterliche Popularisierungskunst des „Großen Meyer“ muß man immer wieder bewundern. Der sprödeste Stoff findet bei der unbedingt zuverlässigen, alles Wichtige kurz und knapp anführenden Darstellung durch wissenschaftliche Autoritäten eine durchaus klare, gemeinverständliche Behandlung.

Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig und Wien.

Werner, Pfarrer G., Die Konfirmationsfragen.

Ein Leitfaden. Preis kart. 15 Pf.; bei gleichzeitigem Bezug von 12 Exemplaren à 12 Pf.

— —, Geleitswort zu „Die Konfirmationsfragen“. 40 Pf.

H. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

17, 10

Oct. 1906



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Bahn,

Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

Adolf Rahl,

Oberkonsistorialrat in München

Prof. D. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst D. W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. F. Blas in Halle a/S.; Prof. D. W. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. Lic. R. H. Grönmacher in Rostock; Prof. D. Johs. Hausleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. R. Knoke in Göttingen; Prof. D. J. Köberle in Rostock; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. R. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Loh in Erlangen; Oberpastor F. Luther in Reval; Konsistorialrat G. Petri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. J. Schlier in Herzbrunn; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. G. Seehling in Erlangen; Prof. D. G. Sellin in Wien; Oberkonsistorialrat Lic. L. Staehlin in Ansbach; Gynn.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weibrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,

Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XVII. Jahrgang. 10. Heft.

(202. Heft ausgeg. i. Oktober 1906.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1906.

Inhalt.

	Seite
Neue Augustana-Studien. Von Professor D. Kolde in Erlangen . . .	729
Die in Palästina ausgegrabenen altisraelitischen Krugstempel. Von Prof. D. E. Sellin in Wien	753
Thomas Naogeorgus, der Tendenzdramatiker der Reformationszeit. Von Hilfsgeistlicher L. Theobald in München.	764
Die christliche Heilsgewißheit. Von Pastor Renner in Krampfwitz bei Lischütz bei Kolberg	795

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie auf die redakt. Zeitung bezügliche Mitteilungen sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt, München, Wörthstraße 20**, alles übrige aber an die **Verlagshandlung, Leipzig, Königsstraße 25 I** zu adressieren.

Nachdruck der im vorliegenden Heft veröffentlichten Arbeiten nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Verlagshandlung gestattet.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzelle oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammel- punkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewusster Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

In der „**Neuen Kirchlichen Zeitschrift**“ sollen im Jahre 1906
u. a. erscheinen:

Mythus und Sage im alten Testament. Von Professor D. Köberle
in Rostock. — **Unsere moderne Literatur.** Von Professor Dr. Lic.
Gg. Grützmaier in Heidelberg. — **Die neutestamentliche Theologie
in der evangel. Kirche des 19. Jahrhunderts.** Von Pfarrer Herold
in Gleißenberg (Mittelfr.) — **D. Adolf von Harless.** Von Professor
D. Bachmann in Erlangen. — **Der Unterschied von Mensch und
Tier.** Von Professor Dr. Hoppe in Hamburg. — **Die Absolutheit
des Christentums und die Mission.** Von Priv.-Doz. Lic. von Walter
in Göttingen.

Neue Augustanastudien.

I.

Die Entstehung der editio princeps.
Die Druckgeschichte der editio princeps der Augsburgerischen Konfession ist im Zusammenhange mit der Behauptung, daß schon im Jahre 1530, ja sogar noch während des Reichstages die offizielle Ausgabe der Augustana erschienen sei, oft behandelt worden, aber zu einer einheitlichen Anschauung darüber ist es noch nicht gekommen, und noch neuerdings ist von P. Tschackert¹⁾ wenn auch ohne neue Gründe die Behauptung von einer schon im Jahre 1530 herausgegebenen, freilich nirgends mehr aufzufindenden Ausgabe wiederholt worden. Deshalb soll die Frage, zu deren Lösung in letzter Zeit wenigstens einige neue Notizen bekannt geworden sind, von neuem untersucht werden.

Zunächst ist mit Bindseil, *Corpus Reformationum* XXVI, S. 247 festzustellen, daß der Herausgeber selbst in der *Admonitio ad lectores*, die er dem lateinischen *Corpus Doctrinae* (Lipsiae 1560) vorausschickt, schreibt: *Doctrina — Confessionis oblatae Majestati Caesareae Anno Christi 1530. Augustae, ubi et palam lecta, et postea una cum Apologia publicata est.* Offenbar wird man an dieser Aussage Melancthon's nicht rütteln dürfen, solange nicht gewichtige gleichzeitige Zeugnisse dagegen sprechen, oder ein von Melancthon schon im Jahre 1530

¹⁾ P. Tschackert, Die unveränderte Augsburgerische Konfession deutsch und lateinisch nach den besten Handschriften usw. Leipzig 1901, S. 3.

ohne die Apologie ausgegebener Druck der lateinischen und deutschen Augustana nachgewiesen ist.

Nun hat man ein solches Zeugnis für das Vorhandensein einer von Melanchthon schon im Jahre 1530 besorgten Wittenberger Separatausgabe zwar oftmals finden wollen in einem Briefe des hessischen Geistlichen Pistorius von Nidda an den Landgrafen Philipp, in dem dieser, als es sich bei Gelegenheit des Raumburger Fürstenkonvents darum handelte, ein authentisches Exemplar der Augustana zu unterschreiben, und man schon damals nicht mehr recht gewußt zu haben scheint, zu welcher Zeit die erste Ausgabe Melanchthons erschienen war, am 18. Juni 1561 schreibt (C. R. 26, 243 Anm.): „nun hab ich zwei exemplarienn, ein lateinisch und deutsches, des allerersten drucks zu Wittembergk. jnn der quart gedruckt, so ghen Augßspurgk noch jm werenden Reichstage komen, vnnnd wie ich deßmols von Doctor Bruckenn. auch eben derselben exemplare. nach dem schriftlichen übergebenn. der key. Mtt. ehliche exemplaria überschickt. vnnnd dem schriftlichen gannß gemetz lauten soll.“ Allein es ist unverständlich, wie man diesem konfusem Bericht irgendwelche Bedeutung für die vorliegende Frage hat beimessen können, denn 1. Pistorius besitzt zwei Exemplare, d. h. — so verstehe ich die Aussage, je ein lateinisches und ein deutsches der Augustana. 2. Da sie noch während des Augßburger Reichstags herausgekommen sind,¹⁾ gehörten sie zu den bekannten unbefugten Ausgaben, gegen welche sich eben Melanch-

¹⁾ Vgl. dazu Cochlaeus, *Velitatio in apologiam Philippi Melanchthonis*. Lipsiae 1534 fol. A 3¹: *Annon vidimus eorum confessionem theutonice ad populum editam, priusquam principum conventus solveretur Augustae?* Und derselbe in *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*. Moguntiae 1549f. 217: *Lutheranorum Confessio per Typographos divulgata fuit et typis excusa Augustam venit, antequam solveretur Principum conventus*. Außerhalb Augßburgs finde ich die erste Spur des Vorhandenseins eines Druckes, wenn wirklich da an einen Druck und nicht etwa eine Abschrift zu denken ist, in einem Briefe des Joseph Lewin Mezsch in Mhlau an Stephan Roth in Zwickau vom 23. August 1530: „Ir habt sonder zweiffel dj Artikel so vnser fursten den glauben belangende eingelegt, vorleszen, wohe nicht, findet Ir dj pej mir.“ Bei G. Buchwald, Stadtschreiber M. Stephan Roth in Zwickau in seiner literarisch-buchhändlerischen Bedeutung für die Reformationszeit, im Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels XVI (Leipzig 1893) S. 11.

thons spätere Ausgabe wendet. 3. Die Behauptung, daß jene Ausgabe in Wittenberg erschienen wäre, ist nachweislich ein Irrtum und, was hier nur nebenbei bemerkt werden soll, die wohl nur zu dem Zweck, die in seinem Besitz befindliche Ausgabe als wirklich authentisch hinzustellen, gemachte Aussage, daß der Kanzler Brück (?) oder er selbst etliche Exemplare dem Kaiser, der den Druck verboten hatte, überschickt habe, ist völlig unglaubwürdig.

Nach alledem muß der Brief des Pistorius m. G. als für die ganze Frage belanglos ausgehaktet werden. Nur in Verbindung mit der anderen Frage, was wir eigentlich über Entstehung, Drucklegung und Ausgabe der Apologie wissen, kann sie einigermaßen beantwortet werden.

Die Nachrichten sind dürftig, lassen aber doch das allmähliche Werden erkennen. Wir wissen, daß Melanchthon schon auf der Rückreise von Augsburg an (dem ersten Entwurf) der Apologie der Augsburgerischen Konfession, die man dem Kaiser am 22. Sept. 1530 vergeblich zu überantworten versucht hatte, weiter arbeitete.¹⁾ Am 11. Oktober war er wieder in Wittenberg. Und daß man als erste Aufgabe daran ging, die Augustana in den Druck zu geben, und dies bereits am 17. Oktober beschlossene Sache war, bezeugt ein Brief des Georg Rörer in Wittenberg an Stephan Roth in Zwidau vom gleichen Tage, in dem er schreibt: *Excedetur et Confessio nostrorum latine credo et germanice* (bei Buchwald a. a. D. S. 114). Und daß hier in der Tat von dem ersten offiziellen Druck die Rede ist, wird ernstlich nicht bezweifelt werden können.²⁾ Daß aber Melanchthon zugleich sofort auch die Neubearbeitung der Apologie wieder aufnahm, und doch wohl für den Druck, ersehen wir aus einem Briefe vom 12. November an den damals in Nürnberg weilenden Veit Dietrich, in dem er schreibt: *Describam Osiandro, ubi absolvero Apologiam, quam nunc*

¹⁾ Salig, *Historie der Augsburgerischen Konfession*. Halle 1730 (I) S. 375.

²⁾ Damit wird aber die ganze Kombination Tschaderts hinfällig, der a. a. D. S. 3 noch im Jahre 1901 schrieb: „Derjelbe (d. h. ein zuverlässiger Druck der Konfession) erschien wahrscheinlich im November 1530 und ist jedenfalls noch während des Reichstags 1530 nach Augsburg gelangt; im Buchhandel erschien sie aber erst 1531 zusammen mit der lateinischen *Apologia Confessionis* etc.“

recudo et ornare studeo et explicabo ibi controversias praecipuas integras, quod erit, ut spero utile (C. Ref. II, 438). Damals wird auch der Druck der Augustana bereits begonnen haben und zwar mit einer Vorrede, die schon die Beifügung der Apologie ankündigt (Addidimus et Apologiam etc.) und in der Melanchthon von den ante duos menses erschienenen unbefugten Ausgaben des Bekenntnisses spricht, was, als das Buch wirklich herauskam, nicht mehr paßte, so daß er in der 2. Ausgabe des Jahres 1531 dafür schrieb: ante trimestre. Das wird bestätigt durch einen weiteren Brief Georg Rörers an Steph. Roth (bei Buchwald a. a. O. S. 117): Nihil iam novi habent typographi nostri, breui autem ps. CXIV¹⁾ et Adhortatio ad Eucharistiam sacram edentur. Insuper sub prelo est confessio nostrorum latine et germanice. Der Herausgeber setzt den leider undatierten Brief „Ende 1530“; allein er gehört in die zweite Hälfte des Monats November. Denn Melanchthon sendet schon am 23. November an Friedrich Mykonius in Gotha Adhortationem ad coenam domini, das ist die „Bermanung zum Sakrament des leibs und bluts Christi“ (Erl. Ausg. 23, 162) und nimmt an, daß er bereits im Besitz des nach Röser noch unter der Presse befindlichen 111. Psalm (Erl. Ausg. 40, 190) sei,²⁾ was freilich unmöglich war, da Luthers Vorrede dazu erst vom 28. November datiert ist, also die letztgenannte Schrift noch gar nicht ausgegangen sein konnte.

Am 1. Januar 1531 finden wir Melanchthon mit dem Artikel von der Rechtfertigung beschäftigt. Denn er schreibt an Camerarius: Omnino valde multum laboris sustineo in Apologia in loco Justificationis, quem cupio utiliter explicare (C. R. II, 470). Es könnte auffallen, daß Melanchthon, nach dem er schon wenigstens 10 Wochen mit der Neubearbeitung seines Werkes beschäftigt war, damals es noch mit diesem Artikel zu tun hatte, aber die Sache läßt sich erklären. Eine erste Neubearbeitung des Artikels war längst fertig, war sogar schon gedruckt, aber sie genügte

¹⁾ Schreibfehler für Ps. CXII.

²⁾ Mitto tibi adhortationem Lutheri ad coenam domini Libellum eius de clavibus (Von den Schlüsseln E. A. 31, 126 ff.) et Psalmum Confitemini (Schreibfehler für Confitebor) C. R. II, 445. Hiernach setzt Enderß Luthers Briefwechsel VIII, 325 Anm. 3 den Brief („gegen Ende Oktober“) zu früh an.

Melanchthon nicht, er faßierte vielmehr 5½ Bogen¹⁾ und schrieb, nachdem er unter dem Titel *De iustificatione* ursprünglich nur die Verteidigung von Art. 4—6 der Augustana unternommen hatte, nunmehr unter Einbeziehung des Artikels 20 (Von Glauben und guten Werken) und nicht unwesentlicher Umarbeitung den ganzen Artikel völlig neu. Diese Arbeit war es, welche ihm bei Beginn des neuen Jahres zu schaffen machte und wahrscheinlich ziemlich lange noch, denn nach seinem (nach gewöhnlicher Annahme) im Februar 1531 geschriebenen Briefe an Brenz scheint er mit dem Artikel von der Rechtfertigung auch damals noch nicht zu Ende gekommen zu sein.²⁾ Und Kränklichkeit und viele Geschäfte, namentlich die Unionsbestrebungen Bucers, die *negotia περί συγκατητισμού* wirkten störend ein (C. R. II, 485). Auch wuchs ihm die Arbeit unter den Händen, wie er dem Freunde Camerarius am 7. März klagt, und zehn Tage später schreibt er, daß die Apologie viel langsamer fortschreite, als es die Sache erforderte (vgl. C. R. II, 486 und 489). Am 7. April konnte er dem Justus Jonas melden: *ego absolvi in ἀπολογία locum de Coniugio* (ebenda p. 493). Danach fehlten noch mehrere Bogen bis zur Vollendung, und obwohl Melanchthon sehr rasch arbeiten konnte, läßt die Notiz, die er tags darauf an Brenz sandte: *Nos Apologiam paene absolvimus*³⁾ sich nur so

¹⁾ Seit Dietrich hatte diese 5½ Bogen vor dem Untergang gerettet und hatte sie seinem, später in die Nürnberger Stadtbibliothek gekommenen, aber schon zu Bindseils Zeiten nicht mehr vorhandenen Exemplare der ersten Druckausgabe anheften lassen. Daraus ließ sie B. F. Hummel, Neue Bibliothek von seltenen und sehr seltenen Büchern usw. II. Bd. (Nürnberg 1777) S. 356 ff. abdrucken. Danach hat sie wieder abgedruckt Bindseil im C. R. XXVII, S. 460 ff. Zur Sache ist auch zu vergleichen ebenda S. 394 ff.

²⁾ *Ego retexo Apologiam et edetur longe auctior et melius munita.* Nam hic locus, quare doceamus fide, non dilectione iustificari homines, copiose tractatur, quod propter propitiatorem Christum necesse sit sentire, quod fide iustificemur et quod illa iustificatio dilectionis sit iustificatio legis non Evangelii. Evangelium aliam iustitiam proponit quam lex. Ubi absolvo mittam. C. R. II, 484.

³⁾ Ebd. II, 494. Der Vollständigkeit halber füge ich noch eine Stelle aus einem Briefe des Kaspar Cruciger an Georg Forckheim vom 6. April hinzu: *Sub prelis est confessio et Apologia, qua respondetur ad adversariorum confutationem, liber erit satis longus et tanta cura, quanta his temporibus nullus elaboratus a Philippo Melanchthone, voluit enim illum tamquam*

erklären, daß er an mehreren Abschnitten zugleich arbeitete und der Druck aufs äußerste beschleunigt wurde. Denn wieder drei Tage später, am 11. April kann er verkünden: *Apologia mea his diebus edetur* (ebenda II, 495).

Die Ausgabe muß auch in der Tat sehr bald, noch Ende April, spätestens Anfang Mai erfolgt sein, denn am 17. Mai — das ist die früheste Notiz, die wir über ihr Vorhandensein haben — bedankt sich Lazarus Spengler in Nürnberg für die ihm durch Zeit Dietrich zugekommene Apologie: „Wir haben die Apologiam mit höchsten freuden empfangen, guter Hofnung, die werde noch den vnnsern nachkommen vil nuß vnd guts schaffen“. ¹⁾ Es fragt sich nur, was damit gemeint ist. Daß darunter die mit der *Augustana* verbundene Apologie zu verstehen ist, wird, obwohl Spengler nur von der Apologie spricht, keinem Zweifel unterliegen, denn eine in jener Zeit gesondert erschienene Apologie hat bisher noch niemand nachweisen können. „Alle gutherzigen Christen warten Philippi Melancthonis Apologie, davon man nun so lang gesagt hat, mit freuden,“ schreibt Laz. Spengler am 22. April, ²⁾ und wie er waren alle auf das Erscheinen der bisher noch gänzlich unbekannten Apologie gespannt, denn sie war, abgesehen von den Wenigen, die etwa in Augsburg von Melancthon's erstem Entwurf hatten Einsicht nehmen können, für die meisten völlig neu und sie stand auch für ihren Verfasser so sehr im Vordergrund, daß er auffallenderweise während der ganzen Zeit des Druckes von *Confessio* und *Apologia*, offenbar auch, weil er mit der ersteren, deren Inhalt er als bekannt voraussetzte, seinen Freunden nichts Neues zu bringen meinte, seinerseits mit keinem Worte der Drucklegung der *Augustana* gedenkt.

Aber wie zweifellos es mir ist, daß nach alledem *Augustana* und Apologie erstmals in offizieller Ausgabe Ende April oder spätestens Anfang Mai im Druck ausgegangen sind, ebenso sicher bin ich überzeugt, daß Spengler um jene Zeit längst nicht das

perfectam tractationem locorum theologicorum posteris relinquere. Vgl. Th. Kolde, Die Augsbургische Confession lateinisch und deutsch kurz erläutert. Gotha 1896, S. 11 Anm. 1.

¹⁾ Mar. Mag. Mayer, *Spengleriana*. Nürnberg 1830, S. 86.

²⁾ Ebenda S. 85 vgl. S. 80.

ganze Werk „Beide, deutsch vnd Lateinisch“, wie es sich auf dem Gesamttitel ausgab, in den Händen gehabt hat. Wenn man überlegt, daß Melanchthon, wie oben ausgeführt wurde, am 7. April mit dem Artikel *de conjugio* fertig war und am 8. schreiben konnte: *Apologiam bene absolvi*, so kann damit nur der lateinische Urtext gemeint sein, und es ist unmöglich anzunehmen, daß die Bemerkung vom 11. April, wonach die Apologie in den nächsten Tagen ausgegeben werden solle, sich auf etwas anderes bezieht als auf den Druck des lateinischen Textes. Denn wenn auch gewiß die deutsche Bearbeitung durch Justus Jonas und ihre Drucklegung nebenherging, so konnte diese in den einzelnen Abschnitten doch erst hergestellt werden, wenn Melanchthon damit im wesentlichen fertig war. Daher wird man zu der Annahme gedrängt, daß zunächst der lateinische Text des Bekenntnisses und der Apologie ausgegeben und von Melanchthon an seine Freunde — aber auch sonst — verschickt wurde, die deutsche Ausgabe indessen erst einige Wochen später erschien und dann, wie es von vornherein beabsichtigt war, als ein Werk im Buchhandel vertrieben wurde.

Das läßt sich jetzt auch urkundlich feststellen, denn Urban Balduin in Wittenberg schreibt am 23. Mai 1531: vff euer schreyben schick ich euch j exemplar Confessionis fidei etc. Lateynisch, deutsch ist sie noch nicht außgangen.¹⁾ Und in welchem Umfange die Versendung der lateinischen Exemplare erfolgte, ergibt eine Abrechnung des Wittenberger Buchführers Christoph Schramm vom 25. Juli 1531, in der es heißt: „da habe ich yhm lange zuvor geschickt 40 *Apologia latina* die machennt gerade 7 fl.“²⁾

¹⁾ Bei Buchwald, Stephan Roth a. a. O. S. 123.

²⁾ Ebd. S. 126. Man beachte, wie auch hier die Apologie als die Hauptsache angeführt wird. Übrigens bezieht sich Schramms Abrechnung nicht etwa auf die zweite (Oktavausgabe), die allerdings sofort nach Ausgehen der ersten in Angriff genommen wurde, wie aus einem Brief des Melanchthon an Brenz vom 7. Juni hervorgeht (*Nunc enim recuditur Apologia et ego studeo reddere illustriora quaedam in loco iustificationis C. R. II, 504*), aber erst Ende August oder Anfang September fertig geworden sein wird, denn am 14. September 1531 schreibt Melanchthon an Georg von Brandenburg: „Ich sende E. F. W. die *Apologia*, neuerlich wieder ausgegangen und gebessert, darin ich mit Fleiß die nützlichsten Händel, als *de iustificatione* und *de poenitentia* und *de Missa* gehandelt habe“ (*C. R. II, 540f.*).

Dem entspricht auch der bibliographische Befund.¹⁾ Man weiß, daß die lateinische und die deutsche Abteilung des Werkes verschieden paginiert sind, und am Schluß der lateinischen Rezension der Druckvermerk zu lesen ist: *Impressum per Georgium Rhau M. D. XXXI.* Hiernach war typographisch eine Sonderausgabe des lateinischen Teils sehr wohl möglich. Und es hat sich tatsächlich eine ganze Reihe von Exemplaren des lateinischen Textes von Bekennnis und Apologie erhalten, die nach dem oben Ausgeführten nicht als unvollständige Exemplare sondern als Sonderausgaben zu betrachten sind. Ebenso besitzen wir nicht wenige Exemplare (z. B. auf der Stuttgarter Bibliothek), die nur den deutschen Text enthalten, die eben den Besitzern der lateinischen Ausgabe nachgeliefert worden waren.

Nun wird aber, obwohl ein solches Exemplar niemals zutage gekommen ist, einmal auf Grund jenes schon früher zurückgewiesenen konfusen Berichtes des Pistorius, zum anderen, weil wir einen Druck des ganzen, die lateinische und die deutsche Rezension enthaltenden Druck kennen, der auf dem Titel den Vermerk hat *Wittebergae M. D. XXX,*²⁾ immer wieder behauptet, daß es eine noch im Jahre 1530 erschienene Ausgabe gegeben haben müsse, die nur die lateinische und deutsche *Augustana* enthalten habe.³⁾ Allein in den Titeln und in einzelnen anderen, hier nicht weiter zu besprechenden Punkten weichen die uns erhaltenen Exemplare von Melanchthons

¹⁾ Es ist nicht nötig, die Titel der verschiedenen Ausgaben hier noch einmal diplomatisch genau abzudrucken. Ich verweise dafür auf C. R. XVI, 234 ff.

²⁾ Der ganze Titel lautet: *Confessio / Fidei exhibita invictiss. / Imp. Carolo V. Caesa- / ri Augusto, in co- / micilis Avgvstae. / Anno / M. D. XXX. / Addita est Apo- / logia confessionis. / Beide, Deutsch / und Latiniſch. / Psalm. 119. / Et loquebar de testimonijs tuis in con- / spectu Regum & non confundebar. / Wittebergae. / M. D. XXX. / (Nach einem Ex. in der Bibliothek des Hallischen Waisenhauses im Corp. Ref. XXVI, 238.)*

³⁾ Tschadert a. a. O. S. 3, der sich auffallenderweise dafür auf Bindseil im C. R. beruft, der dies entschieden zurückweist, kleidet dies in folgende Form: Melanchthon entschloß sich „mit Wissen des Kurfürsten die Konfession in einem zuverlässigen Drucke erscheinen zu lassen. Derselbe erschien wahrscheinlich im November 1530 und ist jedenfalls noch während des Reichstages 1530 nach Augsburg gelangt; im Buchhandel erschien sie aber erst 1531 zusammen mit der lateinischen *Apologia Confessionis Augustanae* aus der Feder Melanchthons mit der von Justus Jonas angefertigten deutschen Übersetzung der Apologie.

Ausgabe der Confessio und Apologie, wie längst nachgewiesen, mehrfach ab, so daß man zwei bis drei Rezensionen oder Gattungen derselben Ausgabe annehmen muß, d. h. daß in einzelnen Bogen während des Druckes kleine Verschiedenheiten sich einschlichen bzw. Verbesserungen vorgenommen wurden, die Drucker aber gleichwohl, wie das in jener Zeit öfters zu beobachten ist, auch Exemplare ohne die Verbesserungen ausgaben.¹⁾ Jener fragliche Titel beweist nichts anderes als was wir auch sonst, namentlich aus Melanchthons Vorrede wissen, nämlich daß man bei Beginn des Druckes das Ganze noch im Jahre 1530 zu vollenden gedachte und das ursprüngliche Titelblatt in einzelnen Exemplaren sich erhielt, während es in anderen, als man erkannt hatte, daß die Fertigstellung sich nicht so schnell erreichen ließ, durch ein neues, welches keine Jahreszahl aufwies, ersetzt wurde.

Nach alledem wird es dabei sein Bewenden haben müssen, daß eine von Melanchthon herrührende Ausgabe der Augustana vom Jahre 1530 nicht existiert hat, daß die ed. princeps erst im Frühjahr (Ende April oder Anfang Mai) gemeinsam mit der Apologie herauskam, doch so, daß, weil die deutsche Bearbeitung der Apologie durch Jonas noch nicht fertig war, zuerst der lateinische Text allein ausgegeben wurde, und vielleicht hat die Erinnerung daran, daß das Werk anfangs nicht vollständig herauskam, die Sage von einer früheren Ausgabe des Augsburger Bekenntnisses festigen helfen.

II.

Die Urexemplare der Augustana und Melanchthons Niederschrift.

Daß die beiden am 25. Juni 1530 überreichten Urexemplare des Augsburger Bekenntnisses als verloren gelten müssen, wird wohl jetzt allgemein angenommen, aber über ihre Schicksale herrscht

¹⁾ Es darf hier daran erinnert werden, daß in den 93 Bogen des Urdruckes von Luthers im Jahre 1527 erschienenen Predigten über die Genesis nicht weniger als 58, d. h. $\frac{2}{3}$ in zweifacher, einzelne auch in dreifacher Gestalt vorhanden sind. Vgl. Luthers Werke. Weim. Ausg. Bd. 24, S. VII. Über die Verschiedenheiten der einzelnen Gattungen bei Bindseil im C. R. a. a. O. und

noch Unklarheit, und namentlich ist neuerdings wieder Verwirrung verursacht worden, als die alte, aber niemals gründlich untersuchte Überlieferung als selbstverständlich hingestellt wurde, wir hätten uns unter dem damals übergebenen lateinischen Exemplar Melanchthons Handexemplar, seine eigene Niederschrift zu denken. Es ist daher notwendig, unter Weglassung aller längst widerlegten Hypothesen, den Gegenstand noch einmal vorzunehmen und unter kritischer Würdigung der uns erhaltenen wenigen Quellen festzustellen, was wir heute darüber aussagen können.

Der offizielle Berichtstatter, der sächsische Kanzler Dr. Brück erzählt über die Vorgänge nach der Verlesung des Bekenntnisses: „vnd seint darnach beide schriestenn Zu Irer Mät selbs handen gereicht worden.“¹⁾ Spalatin, dessen Anwesenheit nicht ganz sicher ist, berichtet: „Endelich, da das bekennntnuß ausgelesen, vnd beyde das lateinisch und deutsch doctor Bruck, Cantzler, Alexander Schweis, Kayserlichen Secretarien, vnd durch ihn dem Erzbischoff zu Meinz reichen wollen, hat Kay. Mat. selbs darnach griffen vnd sie zu ihm genohmen.“²⁾ Seckendorf, dessen Quelle sonst Brück ist, schreibt Comment. II, 170: *Finita lectione utrumque exemplar Pontanus Alexandro Schweissio, Secretario Imperatoris, porrexit, sed Imperator ipse Latinum apprehendit.* J. J. Müller (Historie von der Evangelischen Stände Protestation und Appellation zc. Jena 1705 S. 587) ist dann der erste, der leider ohne Quellenangabe auch über das deutsche Exemplar etwas berichtet, indem er sagt, der Kaiser langte selbst zu, und gab das deutsche dem Churfürsten von Mainz, das lateinische aber behielt er. Und in dieser Form, die sehr viel Wahrscheinliches für sich hat, aber ganz genau durch einen gleichzeitigen Bericht nicht

bei G. Ph. Chr. Kaiser, Beitrag zu einer kritischen Literaturgeschichte der Melanchthonischen Originalausgabe der lateinischen und deutschen Augsburgerischen Konfession und Apologie, Nürnberg 1830, der aber, ohne die Frage noch einmal zu untersuchen, eine Melanchthonische Ausgabe der Konfession von 1530 voraussetzt.

¹⁾ Geschichte der Handlungen in der Sache des heiligen Glaubens auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1530 bei R. E. Förstemann, Archiv für die Geschichte der kirchlichen Reformation in ihrem gesamten Umfang I, I (Halle 1831) S. 55.

²⁾ Spalatini Annales Reformationis ed. E. S. Cyprian. Leipzig 1718, S. 139.

erwiesen werden kann,¹⁾ ist die Sache namentlich durch die Darstellung Leopold Ranke's in seiner Geschichte der deutschen Reformation (6. A. III, 177) festgelegt worden: „Das deutsche gab er dem Reichserzkanzler, das lateinische behielt er zu eignen Händen.“

Jedenfalls war man im 16. Jahrhundert der Überzeugung, daß das deutsche Exemplar dahin gekommen sei, wohin es gehörte, in die Reichskanzlei nach Mainz, freilich nicht nur das deutsche, sondern im Jahre 1540 scheint man auch das lateinische dort gesucht zu haben, denn in einem von Ranke a. a. O. S. 176 mitgeteilten Fragment des Brandenburger Protokolls vom Wormser Religionsgespräch (4. Dez. 1540) heißt es: „Dr. Eck hat die newe confession und apologia angefochten, das sye seiet dem augsbürgischen Reichstag etlich bletter gemehret, viel verändert und das har in die wolle, wie er sagt, geschlagen und ein new schmalz darein gethon wer, derhalben er — — das Original keyf. Mt. zu Augsburg übergeben aus der mainzischen canzlei begeerete, welches denn unverjaget und ihme zu übergeben bewilliget.“ Daß Eck nun entgegen der Meinung Ranke's aus der Mainzer Kanzlei das lateinische und nicht das deutsche Exemplar haben wollte, geht daraus hervor, daß es sich um einen Vergleich mit der „newen confession und apologia“ handelte, also offenbar mit der später sogenannten *Confessio variata* von 1540, die nur lateinisch vorhanden ist, denn eine deutsche *Variata* gibt es nach der bisher üblichen Terminologie überhaupt nicht.²⁾ Daß wirklich damals das Mainzer Exemplar der deutschen Rezension an Eck ausgeliefert wurde, wird nicht zu bezweifeln sein, und ich möchte die Vermutung wagen, daß es — man erinnere sich an den unerwarteten und schnellen Abbruch der Wormser Verhandlungen — nicht mehr nach Mainz zurückgekommen und bei dieser Gelegenheit

¹⁾ Es ist sehr zu bedauern, daß der Frankfurter Gesandte Fürstenberger, der so genau über die Vorverhandlungen und über den Inhalt der eben gehörten Augustana berichtet (bei Schirrmacher, Briefe und Akten zur Geschichte des Religionsgesprächs zu Marburg 1529 usw. Gotha 1876, S. 400 ff.), gerade über diesen Punkt schweigt.

²⁾ Die von Tischakert neuerdings wieder gebrauchte Bezeichnung *Variata* für den Text der *editio princeps*, sollte, weil sie nur verwirrend wirken kann, lieber vermieden werden.

verloren gegangen ist. Dadurch würde sich erklären, was G. G. Weber in seiner „Kritischen Geschichte der Augsburger Konfession 1784 (Vorrede)“ fast zur Gewißheit erhoben hat, nämlich daß, als es sich im Jahre 1545 um die Versendung der Augsburger Religionsakten seitens der Reichskanzlei zur Benutzung auf dem Tridentiner Konzil handelte, das Originalmanuskript der deutschen Augustana schon nicht mehr in Mainz vorhanden war, und man später, als es die Gewinnung des genuinen Textes für das Konkordienbuch galt, man in Mainz, worüber gar nicht mehr gesprochen zu werden braucht, nur noch eine schlechte Abschrift besaß. —

Benigstens etwas mehr wissen wir von der Geschichte des lateinischen Exemplars. Daß es in die Hände des Kaisers kam, steht fest. Schon am 26. Juni konnte der Legat Campeggi berichten, daß der Kaiser befohlen habe, für sich und die Seinen eine Übersetzung ins Spanische herzustellen, und daß er ihm selbst das lateinische Exemplar zuschicken wollte.¹⁾ Das ist sicher geschehen. Am 5. Juli meldete Campeggi, er habe viele Abschriften der lutherischen Artikel anfertigen lassen,²⁾ und diese vielen für die

¹⁾ Vgl. Campeggis Depesche vom 26. Juni bei Lämmer, Monumenta Vaticana. Freiburg 1861, S. 45: Dandoli ordine, che il seguente di che fu heri in palazzo di Soa Maestà sariano uditi [li Lutherani] e così heri lessero di loro articoli, li quali ut audio sono da circa 30 (nach Brieger, Zur Gesch. d. Augsburger Reichstags von 1530. Leipzig 1903. Progr. S. 40 Anm. steht im Original 50) et di poi hanno data la copia in tedesco et latino; et Soa Maestà ha ordinato che siano tradutti in spagnuolo per se et per li soi, et a me manderà la latina. — Auch dem Herzog von Mantua wurde am 6. Juli berichtet, das Bekenntnis enthalte capitoli cinquanta (bei Sanuto, Diarii Venezia 1889 Bd. 53 S. 356). Woher dieser Irrtum kommt, ergibt die Notiz der Nürnberger Gesandten (C. R. II, 129), wonach der „Unterricht etwas auf 50 Blätter läuft“. Dasselbe hatte auch der Windsheimer Gesandte Sebastian Hagelstein erfahren: „diese schrift der eigentlich mere denn fünffzig Bleter ist“ (37. Jahresbericht des historischen Vereins von Mittelfranken 1869, 1870 S. 80), während der Memminger Gesandte Hans Ehinger von „60 bougen“ spricht (vgl. J. Döbel Memmingen im Reformationszeitalter. Augsburg 1877 f. IV. Teil S. 32). Hiernach wird man schließen dürfen, daß das Originalmanuskript im lateinischen ca. 50 Blätter umfaßte, im Deutschen wahrscheinlich einige mehr.

²⁾ Ho fatto fare molte copie di li articoli prodotti per questi Lutherani bei J. Ficker, Die Konfutation des Augsburger Bekenntnisses. Leipzig

Konfutatoren, die Mitglieder des Ausschusses usw. hergestellten Abschriften würden sicher für die Herstellung des authentischen Augustanatextes wichtiger sein, als sämtliche in den Archiven der evangelischen Stände zu findenden Augustanahandschriften, von denen wir mit Sicherheit nicht nachweisen können, daß sie nach der letzten Rezension genommen sind. Aber von jenen offiziellen Kopien ist auffallenderweise bisher auch nicht eine einzige wieder zum Vorschein gekommen. Nach dem Reichstage wird der Kaiser das lateinische Exemplar aus Deutschland mit fortgeführt haben, aber die hergebrachte und wohl berechnete Annahme, daß es in das Archiv nach Brüssel gekommen ist, hat keine andere Stütze, als daß man später dort der Meinung war, es zu besitzen.

Dafür und seine weitere Geschichte ist, worauf zuerst Weber a. a. O. I, 76, freilich ohne die nötige Quellenkritik allseitig geübt zu haben, hingewiesen hat, von nicht geringer Bedeutung, was wir den Aussagen des Wilhelm Lindanus, Bischofs von Roermund, der kurz nach seiner Ernennung zum Bischof von Gent am 2. Nov. 1588 gestorben ist, entnehmen können.¹⁾

1891, S. XVII. Der venetianische Gesandte Nicolò Tiepolo spricht in einer Depesche vom 27. Juni besonders von der Übersetzung ins Spanische und von lateinischen Abschriften für den Kaiser, seine Räte und die zwölf Ausschußmitglieder (ebenda S. XXIX). Adam Weiß, der Pfarrer von Trailsheim, notiert in seinem Tagebuch vom Augsburger Reichstag (bei Georgii, Uffenheimer Nebenstunden VII. St. Schwabach 1740 S. 710): Caesar proprio motu Confessionem nostram lingua Italica & Gallica (quae ei familiarior) fecit per Secretarios suos Alphonsum Baldensium & Alexandrum Schueiss. Transmisitque illico italice verum Pont. Rom. Clementi, qui nullam nisi Italicam novit. Ita Imperator non Germanus, Papa non Latinus, administrant remp. Christianam. Vgl. S. 720: Misit his diebus (ca. 6. Juli) Caesar item legatus nostram Confessionem Romano Pontifi. iudicandam. Item schole Lovaniensi. Meine Hoffnung, daß diese bisher unbeachtete Notiz vielleicht zur Auffindung der nach Löwen übersandten Abschrift führen könnte, hat sich bis jetzt nicht erfüllt. Nach einer gütigen Mitteilung von Herrn Professor M. Cauchie in Löwen findet sich dort keine Spur davon.

¹⁾ Auf den Mann selbst, der gelegentlich auch sehr scharfe Urteile über das Papsttum und die Welt- und Klostergeistlichkeit seiner Zeit fällen konnte und wegen unehrerbietiger Äußerungen über die Vulgata sogar auf den Index Clementis' VIII. kam (vgl. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Bonn 1883, I, S. 574), hat zuerst wieder aufmerksam gemacht der gelehrte Memminger Polyhistor J. G. Schelhorn in der Schrift *De consilio de emendanda Ecclesia* etc.

Dieser Mann, der sich als scharfer Bekämpfer des Protestantismus und als Inquisitor bekannt gemacht hat, kommt zuerst darauf zu sprechen in seinem *Apologeticum ad Germanos* vom Jahre 1568.¹⁾ Danach hat er, — soviel ist wohl aus seinen immer durch den großen Eifer etwas getrübbten Ausführungen zu entnehmen, — das im kaiserlichen Archiv in Brüssel aufbewahrte, mit den Unterschriften der Fürsten und Gesandten versehene Ur-exemplar mit der Ausgabe von 1531 verglichen und viele Verschiedenheiten entdeckt, von denen er aber keine namhaft macht, und behauptet zugleich, das der betreffende Codex von Melancthons Hand geschrieben sei.

Fünfzehn Jahre später, in einer gegen das Konfordinbuch gerichteten Schrift *Concordia Discors*²⁾ berührt er die Angelegenheit aufs neue. In einer sehr unklaren Auslassung sucht der Verfasser einmal den Nachweis zu führen, daß der deutsche Text der Augustana im Konfordinbuche dem 1530 übergebenen nicht konform ist, weil er anders lautet als der lateinische, indem mehrere

ad Angelum Mariam Card. Quirinum epistola. Tiguri 1748, p. 5 und dann in seinen *Ergölichkeiten aus der Kirchenhistorie* Bd. I (Wlm 1762) S. 336 ff. Eine ausführliche Biographie soll enthalten sein in den mir nicht zugänglichen *Publications de la société historique dans le duché de Limbourg*. Nouv. série. Tome VII. Maastricht 1890 und bei Willemsen, *De werken van W. Lindanus in Limburgs Jaarboek* II (Roermond 1895) S. 203—536. (Freundliche Mitteilung von Herrn D. Paulus in München.)

¹⁾ Wilh. Lindanus, *Apologeticum ad Germanos pro religionis Catholicae pace etc.* Antverpiae 1568 III Vol. p. 92. Da die Werke des Lindanus in deutschen Bibliotheken nicht häufig sind (ich benutzte für das *Apologeticum* ein Exemplar der Stuttgarter Bibliothek), und Weber nur ganz kurze, aus dem Zusammenhang gerissene Zitate gibt, gebe ich die einschlägigen Stellen hier wieder: *Fuit quidem tunc & alterum Confessionis Augustanae exemplar mea hac dextra totum descriptum ac plurimorum principum manibus subsignatum eidem Carolo A. traditum, sed ab illo primo non parum dinersum atque varium. Id te vero, inquam te omnium verissime dicere Philippe, Codex tua ipsius manu hand castigatiss. perscriptus atque principum ipsorum Legatorum manibus subsignatus, Imperatori A. Carolo oblatus perspicue testatur: qui nobis visus atque cum impressa anno 31 Confessione Augustana collatus extat Bruxellae in Archivis Caesaris.*

²⁾ *Concordia Discors, sive querimonia catholicae Christi Jesu ecclesiae, ad illustrissimos S. Rom. Imperij Principes etc.* Coloniae 1583, S. 185 ff.

Aussagen des letzteren z. B. im 8. und 9. Art. im deutschen fehlen, und will zum anderen zugleich dartun, daß Melanchthon den lateinischen Text des 10. Artikels gefälscht habe, der ganz anders laute als der deutsche. Denn dieser habe eine Fassung, die die katholische Deutung zulasse. Damit habe Melanchthon die Fürsten, die kein Latein verstanden, über seine zwinglianische Gesinnung täuschen wollen, wie denn Kurfürst Johann Friedrich, wenn er das lateinische hätte vergleichen können, ganz gewiß seine Unterschrift nicht darunter gesetzt haben würde.

Diese törichte Angriffe haben nur insofern Bedeutung, als der Verfasser sich dafür auf seine Einsicht in das Urexemplar der Augustana beruft. Viglius Zwichem (geb. 19. Oktober 1507, gest. 8. Mai 1577), derselbe, der längere Zeit an der Spitze des niederländischen Staatsrates stand, habe es ihm, als er von Pius IV. 1572 (so wohl durch einen Druckfehler für 1562) zum Tridentiner Konzil berufen worden war, aus dem Archiv in Brüssel mitgeteilt, und er habe es gemeinsam mit Joachim Hopper (dem späteren Staatssekretär für die niederländischen Angelegenheiten in Madrid) mit der Ausgabe von 1531 verglichen.¹⁾

Und daß es wirklich das Original gewesen sei, will er damit sicher stellen, daß er (S. 186) angibt, es sei *propriis illorum Electorum et caeterorum Principum Protestantium manibus variis subscriptum*. Diese Aussage lautet so bestimmt, daß es als sicheres Resultat hingestellt werden darf, daß man nicht ohne Grund der Überzeugung war, im Archiv zu Brüssel das lateinische Original Exemplar zu besitzen, und daß Lindanus es zur Vorbereitung auf das Tridentiner Konzil von 1562 eingesehen hat. Und daß es in Brüssel verblieb, wird auch durch andere Zeugnisse bestätigt, die zugleich jeden Zweifel über sein endgültiges Schicksal

¹⁾ So in einer Marginalbemerkung auf S. 186: *Autographum hoc ego Guilielmus Damasi Lindanus Episcopus Ruremundensis inspexi et cum Cl. V. D. Joachimo Hoppero cum aeditione anni 31. contuli, quod nobiscum ad Concilium Tridentinum anno LXXII a S. Domino N. Pio IIII euocatus ex archivis Caesareis Bruxellae conservatis Rever. D. Viglius Zwichemus candidè communicavit. Sic autem in illo Principum autographo fuisse & me legisse in conspectu iudicis viuorum & mortuorum sacrosancte asseverare nihil ambigo.*

ausschließen. Denn die Nachforschungen nach der wichtigen Urkunde, die man, weil sie in Brüssel nicht mehr zu finden war, in Spanien suchte, haben wenigstens das Resultat gehabt, daß J. Döllinger ein von den Augustanaforschern lange nicht beachtetes, von Dr. Heine aufgefundenes Schriftstück, welches darauf Bezug hat, veröffentlichen konnte.¹⁾ Es ist ein Briefchen König Philipps II. vom 18. Febr. 1569 an den damals in Brüssel befindlichen Herzog Alba, das in der Übersetzung aus dem Spanischen folgendermaßen lautet: „Ich habe erfahren, daß unter einigen Papieren, die dem Kaiser, meinem Herrn, der in der Herrlichkeit ist, gehören, oder im Archiv jener Stadt sich das Buch der Augsburger Konfession befindet, das Ph. Melancthon mit eigener Hand geschrieben hat, und da es wegen der Verdammten, die in jenen Ländern sind, sich empfiehlt, es von dort zu entfernen, damit sie es nicht für einen Koran halten in Anbetracht der Zuneigung, die sie zu dieser verfluchten Sekte haben, so wird es gut sein, daß ihr dem Viglius sagt, daß ihr das erwähnte Buch zu sehen wünscht, daß er es hole und euch übergebe, und daß ihr es in eurem Besitze behaltet, um es mit euch zu nehmen, wenn ihr bei günstiger Gelegenheit nach diesem Reiche zurückkehren werdet; und ihr habt acht darauf zu geben, daß man euch das Original und nicht eine Kopie gibt, und daß keine andere, auch nicht eine Spur davon zurückbleibt, damit ein so verderbliches Werk auf immer vernichtet wird.“

Daß Herzog Alba wenigstens nach der Richtung hin seinen Auftrag ausgeführt hat, daß er sich von Viglius Zwichem, dem Hüter des Archivs, wirklich die Urkunde ausliefern ließ, bezeugt ein schon früher bekannt gewordener Brief desselben Viglius an seinen Freund Joachim Hopper,²⁾ der insofern ein besonderes Interesse daran hatte, als er nach der oben mitgeteilten Aussage des Vin-

¹⁾ J. Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte. 1. Bd. Regensburg 1862, S. 648. Ich habe im Theol. Literaturblatt 1902 S. 76 von neuem darauf aufmerksam gemacht.

²⁾ Vigli Zuichem ab Aytta epistolae ad virum Ioachim Hopperum Equitem etc. Leoardiae 1661 (Stuttgarter Bibliothek) S. 143: Illustrissimus Dux a me hisce diebus nomine Regis petit, Originalem Confessionem Augustanam Anno CXCXXX Caesari oblatam, quae meae custodiae ac Archivo tradita erat, dignaque omnino est, ut seruetur, quo

danus seinerzeit gemeinsam mit diesem die Vergleichung des Originals mit anderen Augustanatexten vorgenommen hatte. Allerdings trägt der Brief des Wiglius, in dem er Hopper von der Auslieferung der Augustana an Alba Mitteilung macht, das Datum vom 1. April 1568, während man 1569 erwarten mußte. Aber das Datum des beinahe hundert Jahre später (1661) veröffentlichten Briefes, das schon durch den Zusatz „ante Pascha“ sich zum mindesten als sehr ungenau erweist — Ostern fiel 1568 auf den 18. April, 1569 auf den 10. April —, muß falsch sein, denn darüber kann wohl kein Zweifel walten, daß die im Briefe des Wiglius berichtete Bitte Albas um Auslieferung der Augustana auf den im Briefe des Königs Philipp vorliegenden Befehl zurückzuführen ist, auf den er sich auch nach seiner eigenen Aussage berufen hat.

Nun vergingen allerdings einige Jahre, ehe Alba im Jahre 1573 nach Spanien zurückkehrte, aber es liegt kein Grund vor daran zu zweifeln, daß der Herzog damals auch den zweiten Teil seines Auftrages ausgeführt und die gefährliche Urkunde mit in die Heimat genommen hat, wo sie, wie es der Fanatismus Philipps beschlossen hatte, der Vernichtung anheimgefallen sein wird.

Aber noch bleibt die andere Frage zu erledigen, der man eine gewisse Bedeutung nicht wird absprechen können, nämlich ob wirklich die betreffende Urschrift der lateinischen Augustana Melanchthons eigene Niederschrift, d. h. in diesem Falle sein Handexemplar war. Soweit ich urteilen kann, läßt sich aus den Nachrichten zur Geschichte des Augsburger Bekenntnisses, soweit sie von evangelischer Seite stammen, nicht eine Spur finden, die zu dieser Annahme ein Recht gäbe. Aber Lindanus behauptet es. Zuerst, wie schon erwähnt, in der Schrift *Apologeticum ad Germanos* 1568 S. 92, indem er Melanchthon apostrophiert: *Codex tua ipsius manu haud castigatiss. perscriptus . . . exstat Bruxellae in Archivis*. Noch bestimmter schreibt er in der *Concordia discors.* 1583 S. 187: *Philippus Melanchthon, qui eam sua descripsit manu (vti ex alijs eius epistolis Autographis videri fuit)*. Und auch König Philipp spricht von dem Buche der Augsburger Konfession, daß

haeretici, qui postea multa ei asperserunt, malitiae suae convincantur. Bruxellae Calend. April. CICICLXVIII. ante Pascha.

Melanchthon mit eigener Hand geschrieben hat. Nun kann freilich der König nicht als selbständiger Zeuge dafür, daß es sich wirklich um Melanchthons Handschrift handelte, angeführt werden, denn er spricht offenbar nur nach, was man ihm von Brüssel aus, um die Gefährlichkeit des Schriftstückes in seinen Augen zu erhöhen, geschrieben hat. Immerhin geht doch daraus hervor, daß es in Brüssel Leute gegeben hat, welche überzeugt waren oder wenigstens diese Überzeugung vorzugeben für gut fanden, in dem fraglichen Roder Melanchthons Handschrift zu besitzen. Dabei ist allerdings das Nächstliegende, daß man es auf die Autorität des Lindanus hin tat.

Aber ist damit schon die Richtigkeit seiner Behauptung erwiesen? Sie soll offenbar dazu dienen, die Echtheit des Schriftstückes, das ihm durch die Originalunterschriften der Fürsten und Legaten noch nicht genügend gewährleistet ist, in der unumstößlichen Weise zu sichern und dadurch die von Melanchthon persönlich im lateinischen Artikel vom Abendmahl schon 1530 gegenüber der deutschen Fassung angeblich vorgenommene Veränderung und damit erfolgte Täuschung der Fürsten, die wenn sie lateinisch verstanden hätten, das Exemplar nicht unterschrieben hätten, in noch schlimmerem Lichte erscheinen zu lassen, und einen vertrauenswürdigen Eindruck macht dieser gehässige Polemiker gerade nicht.

Die Bemerkung: *vti ex alijs eius epistolis Autographis videri fuit*, soll wohl den Anschein erwecken, daß Lindanus Schriftvergleichen vorgenommen hat. Aber wenn er wirklich solche gemacht hätte, wozu er schwerlich Gelegenheit gehabt hat, so wäre es doch sehr gewagt, ihm so ohne weiteres Glauben zu schenken, denn wie jeder weiß, der es mit Handschriften Melanchthons zu tun gehabt hat, sind dessen Schriftzüge in den verschiedenen Zeiten seines Lebens so verschieden, wie das bei wenigen Schriftstellern und Briefschreibern des 16. Jahrhunderts der Fall gewesen ist, und selbst Kundige sind nicht selten in Zweifel gewesen, ob ihnen wirklich ein von Melanchthons Hand herrührendes Schriftstück vorlag oder nicht.

Man wird daher weiter fragen müssen, ob sonstige Berichte und das, was wir über das Zustandekommen der Augustanahandschrift wissen, die Annahme gestatten, daß man dem Kaiser Melanchthons Niederschrift übergeben habe.

P. Tschackert, der a. a. O. S. 7 es als eine ausgemachte Sache ansieht, daß das von Melanchthon selbst geschriebene Exemplar von den Fürsten und Städten unterschrieben worden sei, scheint, wovon er in anderem Zusammenhange (S. 3) spricht, eine Stütze dafür auch darin zu finden, daß Melanchthon in der Vorrede der editio princeps schreibt: *nunc emittimus probe et diligenter descriptam confessionem ex exemplari bonae fidei*, also, das ist wohl der nicht ausgesprochene Gedanke, deshalb, weil er sein eigenes Exemplar nicht mehr besaß, nicht auf seine eigene Niederschrift verwies, sondern auf eine fremde.¹⁾

Allein Melanchthon will nur gegenüber den schlechten Abschriften, die den bisherigen Drucken zugrunde liegen, die Authentizität derjenigen, die er benutzt habe, bezeugen, und da er die Augustana offiziell und als Bekenntnis der evangelischen Stände herausgab, und sich insolgedessen als Verfasser auch nicht nennt, wäre es gar nicht angebracht gewesen, die Güte seines Textes damit begründen zu wollen, daß er ihn seinem eigenen Exemplar entnommen habe.

Anderere glauben, der Autorität Webers folgend, den Grund dafür, daß man Melanchthons Exemplar übergeben habe, darin sehen zu dürfen, daß man keine Zeit mehr zum Mundieren des lateinischen²⁾ Exemplars gehabt habe, und wollen, wozu sie freilich ohne die Aussage des Lindanus nie gekommen wären, dies mit der Sachlage begründen.

Wir wissen, daß die Aufforderung an die Evangelischen, sich über ihren Glauben zu äußern, wie lange man auch schon darüber beraten hatte, ihnen schließlich über Erwarten schnell kam. Am Dienstag den 21. Juni, am Tage nach der offiziellen Reichstagsöffnung, war beschlossen worden, daß sie ihre Artikel am Freitag darauf, den 24. Juni³⁾ vortragen sollten. Daß sie das, was sie vorlesen

¹⁾ Tschackert meint nämlich irrtümlich (vgl. darüber Th. Literaturbl. 1902 S. 77), Melanchthon habe ein durch den Kurfürsten von Philipp von Hessen geliehenes Exemplar benutzt.

²⁾ Warum gerade des lateinischen und nicht des deutschen, ist freilich nicht einzusehen.

³⁾ Brüd schreibt a. a. O. S. 50: „In iij tagenn, als auf denn freitag“, auf S. 51: „wie der geschichtschreiber weither angezeigt, das

wollten, aber auch schriftlich übergeben müßten, war klar, und eben deshalb, „dieweil man besorget, Man mochte dermassen nit können fertig vnd dieselbigenn rain vnd ad mundum geschrieben werden,“ baten sie, wie Brück (S. 50) berichtet, durch den Kurfürsten von Mainz um Aufschub, der ihnen aber verweigert wurde. Und die Verbündeten mußten sich „schicken (eilen) vnd mit artickeln gefast machen“. (Ebenda S. 51.) Daß sich dies auch auf das Abschreiben zur offiziellen Übergabe bezieht, und man die Abschrift sofort in Angriff genommen hat, was sich eigentlich von selbst versteht, ergibt zum Überfluß der Bericht der Nürnberger Gesandten vom 25. Juni: „denn wie wohl bemeldte Churfürsten und Fürsten, als sich das Abschreiben und Stellen der Vorrede und Beschluß etwas verweilet zc.“ (Corp. Ref. II, 127). Und die Herstellung der Abschriften hatte allerdings ihre große Schwierigkeit, als in jenen Tagen, nachdem endlich der Zusammenschluß der lutherisch gesinnten Stände erreicht war, nicht nur die damit unmöglich gewordene Einleitung oder Vorrede Melancthons¹⁾ durch eine andere ersetzt werden mußte, sondern wie wir wissen, erst am Donnerstag den 23. die letzte Lesung des Bekenntnisses stattfand, in der sicher noch manche Veränderungen vorgenommen wurden. Es wird deshalb kaum anders möglich gewesen sein, als daß man diese Verbesserungen in die zur Übergabe bestimmten, vielleicht der Eile wegen in verschiedenen Lagen von verschiedenen Schreibern geschriebenen Exemplare eintrug. Daraus erklärt sich denn auch, daß der Kanzler Brück nach seinem eigenen Bericht am Freitag den 24. Juni unter den Gründen, weshalb man das Bekenntnis nicht einfach übergeben könne, sondern seine Verlesung wünschen müsse, auch den anführte: „So hette es auch mit den schriefften die gestalt, das die in eill zusamen getragen vnd vbel zu lesen weren“

über bestimbt vier tagen, den vorbestimten dinstag mit einzurechnen.“ Das bezieht sich auf die Aussage in der von Alfonso Baldes herrührenden Schrift: *Pro religione Christiana Res gestae in Comitii Augustae Vindelicorum Anno Domini MDXXX.*, abgedruckt bei Cyprian, *Historia der Augsburgerischen Confession*. Gotha 1730, Beilage S. 88: *Post dies deinde quatuor.*

¹⁾ Vgl. darüber Th. Kolde Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession mit Melancthons Einleitung zum erstenmal herausgegeben. Gütersloh 1906, S. 39 ff.

(a. a. D. S. 53). Und der kaiserliche Herold Caspar Sturm, dem wir die ältesten Berichte über den Augsburger Reichstag verdanken,¹⁾ u. a. den längst bekannten, aber anonym ausgegangenen „Eine kurze Anzeigung und Beschreibung Römischer Kayserl. Majestät Einreiten“ zc., berichtet als Ohrenzeuge über die Verhandlungen vom Freitag, man hätte gebeten, „daß doch seine Kayserl. Majestät dieselben Schriften, aus Ursachen, (daß etwa radieret oder anderer Mangel daran sey), bei seinen gnädigsten und gnädigen Herrn Handen lasse“.²⁾ Das ist dasselbe, was die Nürnberger Gesandten sofort nach Hause meldeten, man hätte darum ersucht, „ihnen auch die Verzeichniß dieselbe Nacht bei Handen [zu] lassen, damit sie dieselbe, weil damit geeilet, recht übersehen und corrigieren möchten“ (C. R. II, 130). Das hatte der päpstliche Legat Campeggi, der wie bekannt in der Freitagssitzung zugegen war, so verstanden, die evangelischen Stände hätten erklärt, ihre Kopie sei non adhuc ad mundum facta.³⁾

Nun ist ja freilich anzunehmen, daß die Evangelischen mehr als nötig die Unleserlichkeit der Abschriften betonten, denn sie hatten ganz andere schwerwiegende Gründe, das Bekenntnis nicht vor der Verlesung aus der Hand zu geben, aber die uns erhaltenen Nachrichten ergeben doch, wenn man sie unbefangen beurteilt, erstens daß man wirklich eine Reinschrift vorlegen wollte, und zweitens aber auch, daß man allen Grund hat zu glauben, daß die übergebenen Exemplare nicht so gleichmäßig und kalligraphisch hergestellt waren, wie das unter anderen Umständen der Fall gewesen wäre. Deshalb wird Lindanus wenn auch übertreibend doch nicht ganz mit Unrecht den betr. Roder als *haud castigatissime perscriptus* bezeichnet haben, und das verlorene Urexemplar würde uns nicht

¹⁾ Der Beweis dafür soll demnächst in einem in Friedensburgs Archiv erscheinenden Aufsatze: „Der Reichsherald Kaspar Sturm und seine literarische Tätigkeit“ erbracht werden.

²⁾ Luthers Werke ed. Walch Bb. XVI S. 816.

³⁾ Et dopo loro, li Lutherani cominciorno a leggere di loro articoli, et essendo gia l'hora tarda et affaticata Soa Maestà gl'interruppe et addimando la copia, et respondendo loro, che non era adhuc ad mundum facta, re infecta discesserunt. Bei L ä m m e r, Monumenta Vaticana. Freiburg 1861, S. 45.

nur den echten Text liefern, sondern wahrscheinlich durch seine Rasuren und Verbesserungen noch manches über die letzten Veränderungen verraten können.

Aber selbst wenn man wirklich gegen die ursprüngliche Absicht nicht sofort am 22. mit einer Reinschrift für den Kaiser begonnen hätte, wofür sich nach den uns erhaltenen Nachrichten nichts anführen läßt, muß es als undenkbar erscheinen, daß man gerade darauf verfallen sein sollte, Melanchthons Niederschrift an Stelle einer Reinschrift zu überliefern. Neben den vielen damals schon genommenen Abschriften sah sicherlich keine übler aus als die eigene Niederschrift des Verfassers. Nun hat zwar B. Tschadert gesagt: „Melanchthon schrieb ja eine deutliche und schöne Handschrift, deshalb konnte man sein Exemplar unbedenklich zur Übergabe bestimmen.“¹⁾ Allein diesem Urteil muß entschieden widersprochen werden. Obwohl es Reinschriften von Melanchthon gibt, namentlich aus der späteren Zeit, die gut zu lesen und fast schön zu nennen sind, so sind seine Handschriften keineswegs zu den gut leserlichen des 16. Jahrhunderts zu rechnen, und wer, ich muß dieses schon früher einmal ausgesprochene Urteil wiederholen, einmal Gelegenheit gehabt, Melanchthons Konzepte zu Schriftstücken oder auch nur Briefen einzusehen, weiß, daß er soviel daran korrigierte, daß schließlich oft das Gegenteil von dem ursprünglich Geschriebenen dasteht, und seine Manuskripte, ganz abgesehen von der Handschrift, wegen der vielen Korrekturen schwer leserlich sind. Ebenso urteilt, wie ich nachträglich bemerke, Bindseil über ein Fragment der Apologie von Melanchthons Hand, „in welchem nach der bekannten Gewohnheit des Verfassers oft mehr durchstrichen und geändert als stehen geblieben ist“ (C. R. 27, 254). So sehen Melanchthons Konzepte aus, an denen er nur allein zu arbeiten hatte. Wenn man sich nun erinnert, daß an dem Texte der Augustana bis zum letzten Augenblicke geändert wurde, und an dessen endgültiger Feststellung so viele mitarbeiteten, wie das für die Schlußberatung vom 23. Juni urkundlich feststeht, so kann man sich ungefähr eine Vorstellung davon machen, wie Melanchthons eigene Niederschrift ausgesehen

¹⁾ Tschadert (a. a. O. S. 7) schreibt das unter „Anführungszeichen“, aber woher er dieses Zitat entnommen hat, habe ich nicht auffinden können.

haben mag, und daß sie zur offiziellen Übergabe schon anstandshalber ungeeignet war. Weber, dem die Sache auch sehr verwunderlich ist, da Melanchthon, wie er sagt, „eine unleserliche Hand schrieb“, sucht sie sich, weil er die Behauptung des Lindanus, ohne ihre Glaubwürdigkeit zu untersuchen, als gesichert ansieht, dadurch zurechtzulegen, daß er annimmt, daß „der Aufsatz schon vorher in Bereitschaft gelegen und ihm höchstens am 22. oder 23. Juni die Präfation an den Kaiser vorgelegt worden sei“, ¹⁾ und fährt dann fort: „die Ursache, warum man Melanchthons Konzept der lateinischen Confession nicht mundirt, sondern als Original unterschrieben, mag sonder Zweifel daran gelegen haben, weil die Zeit zu kurz war, und die Veränderungen, so Melanchthon mit der deutschen Confession vorgenommen, noch nicht in lateinischer Sprache existirten, denn ich wüßte sonst keine Ursach anzugeben, warum man den 23. Artikel im lateinischen Exemplar nicht eben in der Form und Gestalt läse wie im Deutschen“ (Kritische Gesch. I, 51 f.). Allein das beruht auf einer ganz unrichtigen Vorstellung von der Entstehung des Augustanatextes. Es ist keineswegs so, daß man, wie auch neuerdings wieder behauptet worden ist, vor allem darauf bedacht war, den deutschen Text abzuschließen, weil man diesen vorlesen wollte. Wenn es sich auch nachweisen läßt, daß der eine Artikel zuerst deutsch, der andere zuerst lateinisch verfaßt worden ist, ja sicher hier und da eine wörtliche Übersetzung stattgefunden hat, so sind sie doch im allgemeinen nebeneinander verfaßt worden, ²⁾ und schließlich ist darauf aufmerksam zu machen, daß wir uns das deutsche Original Exemplar nicht besser mundirt vorzustellen haben als das lateinische. Denn Brück erklärt in der Reichstagsitzung vom 23. Juni: „So hette es auch mit den schriefften die gestalt, das die in eill zusammen ge-

¹⁾ Das müßte zu der weiteren, sehr wenig wahrscheinlichen Annahme veranlassen, daß Melanchthon, nachdem seine eigene große Einleitung, auf die er so großen Wert gelegt hatte, bei den Verhandlungen über das Zusammengehen der evangelischen Stände als unbrauchbar verworfen war (vgl. darüber Th. Kolde, Die älteste Redaktion der Augsburger Confession usw. S. 45 ff.), sie sofort aus seinem Exemplar entfernt und mit eigener Hand dafür die von Brück deutsch geschriebene und von Justus Jonas ins Lateinische übersetzte Vorrede eingetragen hätte.


²⁾ Vgl. darüber Th. Kolde, Die älteste Redaktion usw. S. 72 ff.

tragen vnd vbel zu lesen weren, darumb hetten Ire chur vnnd f. g. Irer diener einem bevohlen, dieselbigen artickel außs fleunigst zu lesen 2c.“ (a. a. S. 53). Da nun das deutsche Exemplar verlesen werden sollte, so ist der Schluß zwingend, daß auch dieses relativ „vbel zu lesen“ war. Damit fallen dann aber alle jene Argumente, die man glaubte dafür anführen zu können, daß man zum Mundieren gerade des lateinischen Exemplars keine Zeit fand und zu Melancthon's Niederschrift griff, vollends in sich zusammen.

Nach alledem halte ich die Behauptung des Lindanus für völlig unglaubwürdig. Sie wird, im besten Falle eine Vermutung des Bischofs von Roermund sein, auf die er im Hinblick auf das vielfach verbesserte und wahrscheinlich auch sehr schnell geschriebene Exemplar gekommen ist, und die er dann im Interesse der Polemik als Gewißheit ausgegeben hat. —

Professor D. Kolde.

Die in Palästina ausgegrabenen altisraelitischen Krugstempel.

 Es ist eine wenig erfreuliche Tatsache, mit der wir uns vorläufig einfach abzufinden haben, daß bei allen bisherigen Ausgrabungen in Palästina ganz verschwindend wenig gefunden ist, was in unmittelbarer direkter Beziehung steht zu den Nachrichten über Israels Geschichte, die durch die Bibel auf uns gekommen sind. Der alte Grundsatz, daß bei Ausgrabungen immer ganz anderes gefunden wird, als man erwartet, hat sich auch hier wieder bestätigt: über kananitische Kultur- und Religionsgeschichte haben wir z. B. reichere Aufschlüsse erhalten, als die kühnste Phantasie sich wohl ausgemalt hatte, auch für Israels religiöse Entwicklung haben wir manche unerwartete mittelbare Ergebnisse aufzuweisen, wie ich in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1905, Februarheft) ausgeführt habe. Dagegen bleibt es eine Tatsache, daß bis jetzt bei den ganzen Ausgrabungen mit Sicherheit nur ein Fund gemacht ist, durch den wir, wenn ich so sagen darf, in direkten Kontakt mit einer in der Bibel genannten Persönlichkeit gesetzt sind. Es ist der schnell berühmte gewordene, bei den Ausgrabungen des deutschen Palästinavereins auf dem Tell el Mutesellim gefundene Siegeljaspis mit dem eingravierten babylonischen Löwen und der althebräischen Legende „dem Schem'a Knecht des Jerobeam“. Wenn wir auch nicht entscheiden können, ob es sich hier um Jerobeam I. oder II. handelt, so ist doch sicher, daß wir es mit dem Siegel eines hohen Beamten eines in der Bibel genannten Königs zu tun haben (vgl. dazu Rautsch)

i. d. Mitteil. und Nachr. d. D.P.W. 1904 S. 1—14, 81—83 und Lidzbarski, Ephemeris f. semit. Epigraphik II 2, S. 140—144).

Diesem einen Funde, dessen Bedeutung in der angegebenen Richtung sicher ist, reihen sich nun aber vielleicht noch andere an, bezüglich derer man freilich noch nicht über Hypothesen hinausgekommen ist, aber immerhin solche, die schon jetzt ein allgemeines Interesse verdienen, es sind die altisraelitischen Krugstempel. Die Sitte, auf den Handgriffen der großen Krüge einen Stempel anzubringen, ist ja auch aus Griechenland und Rom bekannt. Es sei nebenbei erwähnt, daß solche Stempel der X. römischen Legion, die nach Josephus Titus in Jerusalem als Besatzung zurückgelassen hatte, auch bei den dortigen Ausgrabungen gefunden sind (vgl. Guthe i. d. Z. D.P.W., 1882 S. 334, 378), solche der VI. Legion auf dem Tell el Mutesellim (vgl. Schumacher i. M. u. N. D.P.W. 1904 S. 56). Doch uns handelt es sich hier nur um die altisraelitischen Stempel.

Man kann dieselben in drei Kategorien teilen. a) Auf dem Handgriff sind einfache Zeichen, sogenannte Töpferzeichen, angebracht, Striche, einzelne althebräische Buchstaben, Rosetten, zwei verschlungene Dreiecke (das sog. Salomosiegel), kleine Tiergestalten, der Sonnenkäfer usw. Die so gezeichneten Henkel sind bei den Ausgrabungen im Norden wie Süden Palästinas gefunden, doch hier zahlreicher. b) Zwei Eigennamen in althebräischen Lettern, durch einen oder zwei wagerechte Striche getrennt. Offenkundig ist der erste Name immer der des Töpfers, der zweite der seines Vaters. Solche Stempel sind im Norden nicht gefunden, die englischen Ausgrabungen im Süden Palästinas ergaben etwa 10. c) Die sog. Königsstempel. Dieselben sind folgendermaßen geprägt. Oben bzw. an der linken Seite steht in althebräischen Lettern „dem König“, in der Mitte der mit ausgespannten Flügeln dargestellte Sonnenkäfer, bald schematisch, bald scharf als Käfer zum Ausdruck gebracht, bald mit zwei, bald mit vier Flügeln, darunter bzw. rechts daneben ein Name, und zwar Hebron (13 m.), Sochoh (20 m.), Ziph (10 m.), זממ (10 m.). Bei etwa 30 Stempeln dieser Kategorie war der Name so verwischt, daß er nicht mehr gelesen werden konnte.¹⁾ Diese Stempel fanden

¹⁾ Diese Zahlen nach den Angaben von Bliß, Excavations in Palestine

sich nur bei den Ausgrabungen im jüdischen Reiche, also weder in Ta'annek noch auf dem Tell el Mutesellim.

Wie sind nun jene vier Namen bzw. das „dem König“ zu erklären? Das ist das eigentliche Problem. Es existiert schon eine ganze Literatur darüber, aus der man in der Hauptsache fünf Deutungen herausheben kann (vgl. Bliß, Clermont-Ganneau, Sayce, Conder, Gautier und Wright im P.E.F. 1899 S. 10 ff., 89 ff., 170 ff., 188 ff., 204—9, 210—12, 269 f., 317 ff., 353—56, 1901 S. 60—63, Vincent i. d. Revue biblique VIII S. 444—52, 605—8, besonders Bliß Excavations i. P. S. 106—18).

1. Da zufällig bei den beiden ersten in Jerusalem gefundenen Stempeln die Namen lädiert waren, so schloß man zuerst irrtümlich, es handle sich um zwei sonst unbekannte Götter Zepha und Schat, denen in den Krügen Gaben gewidmet wären. Diese Deutung mußte verschwinden, sobald die intakten Namen zum Vorschein kamen.

2. Aber die Beziehung auf einen Gott hielt sich, auch als man entdeckte, daß drei der Namen sich mit biblischen Städtenamen deckten; man meinte also, es handle sich um Botivkrüge, dazu bestimmt, Gaben für die Götter der betreffenden Städte aufzunehmen.

3. Man nahm an, die Krüge hätten Viktualienabgaben der einzelnen Städte an den König enthalten.

4. Man vermutete, es handle sich um staatlich auf das in den betreffenden Städten herrschende Maß geachtete Krüge.

5. Man schloß, daß es Krüge wären, die in den betreffenden Städten, und zwar in königlichen Töpfereien gefertigt wären. Daß es solche gegeben habe, folgerte man mit Recht aus 1. Chron. 4, 23: „Dies sind die Töpfer (und die Bewohner von Nataim und Gedera), beim Könige in seinem Dienste wohnten sie daselbst.“ Diese Auffassung, die besonders Sayce vertrat, dürfte zurzeit die meisten Anhänger haben.

Nun muß auf jeden Fall konstatiert werden, daß auch die Deutungen 2—4 unhaltbar sind. Gäbe die Legende den Zweck der Krüge an, so ließe sich schlechterdings nicht verstehen, wie es kommt,

S. 107. Dazu kommen noch bei den Ausgrabungen Macalisters in Gezer, über die der zusammenfassende Bericht noch nicht vorliegt, soweit ich aus den vorläufigen Mitteilungen im Pal. Expl.-Fund 1920—4 ersehe, 1 Hebron, 3 Sochoh, 1 Ziph, 1 Mmisch.

daß solche Krüge nicht nur in Jerusalem und etwa den genannten Städten selbst gefunden werden, sondern in Tell es Sasi, Zakarijje, Gezer usw., und ebensowenig, wie es sich erklärt, daß immer und überall nur jene vier Namen auftauchen, nicht aber die Namen anderer bedeutender Städte, die doch ebenso gut ihr eigenes Maß hatten, Botivgaben an ihre Götter, Tribut an ihren König geliefert haben. Diese Schwierigkeiten hebt nun tatsächlich die fünfte Deutung.

Aber ganz frei von entgegenstehenden Bedenken ist auch sie nicht. Und diesen hat kürzlich in einem Artikel des P.E.F. 1905 S. 243—53, 328—42 Macalister Ausdruck gegeben. Er nennt zwei:

a) Ein Ort נְחֻם kommt in der Bibel nicht vor. Soll aber dort eine königliche Fabrik gewesen sein, so war er doch nicht so ganz unbedeutend. Man müßte also seine Erwähnung, sei es in der ausführlichen Städteliste Judas Jos. 15, sei es sonst gelegentlich einmal erwarten. Man hat zuerst daran gedacht, den Ort mit Morejeth zu identifizieren, aber kann dieser an den voneinander ganz unabhängigen Stellen Micha 1, 1, 14 und Jeremia 26, 16 beide Male in gleicher Weise verschrieben sein?

b) Falls die Krüge aus Fabriken an verschiedenen Orten stammten, müßte man hier und da wenigstens eine gewisse Verschiedenheit in Typus, Material oder Brenntechnik erwarten, wie eine solche noch heute offenkundig zwischen den in Jerusalem, Gaza, Haifa usw. hergestellten vorliegt. Aber bei jenen ist das Gegenteil der Fall, es liegt eine vollständige Uniformität vor.

Gewiß sind diese Gründe beachtenswert, und ist daher der Versuch einer neuen Deutung berechtigt. Macalister bietet eine solche, indem er an die Geschlechtslisten des Chronisten über den Stamm Juda 1. Chron. 2 und 4 anknüpft. Die genealogischen Listen 1—9 bieten bekanntlich der Wissenschaft ungezählte Schwierigkeiten dar. Daß sie keine historisch zuverlässigen Genealogien enthalten, beweisen schon die handgreiflichen Widersprüche, die sie selbst darbieten, wie z. B. ein flüchtiger Vergleich von 1. Chron. 2 und 4 zeigt, dazu die offenkundige Aufnahme von Orts- und Geschlechtsnamen als Personennamen u. a. Wo hat der Chronist sie aber dann hergenommen?

Die Antwort auf diese Frage hat in den letzten Jahren recht stark gewechselt. Wellhausen (Prolegomena⁴ S. 220 f.) und Ed.

Meier (Entstehung des Judentums S. 161, 164) schreckten nicht vor der Annahme einer vielfach ganz willkürlichen, künstlichen Konstruktion seitens des Chronisten zurück, wobei derselbe in seiner Vorliebe für genealogische Schemata, wenn ihm Jahwist und Priesterkoder kein Material darboten, sich manche Namen einfach aus den Fingern gezogen hätte. Benzinger (kurzer Handkom. z. a. L., Chronik S. 2) nahm bereits besonnener an, daß sich allerdings in diesen Listen auch nachexilische Verhältnisse und Schiebungen wieder spiegelten, die allmähliche Neubesiedelung des jüdischen Landes durch Juda, daß der Chronist aber doch die eigentlichen Geschlechtsregister nicht frei erfunden, sondern sein Material aus Vorlagen, die uns sonst nicht mehr erhalten sind, geschöpft habe. Doch den richtigen Weg fand erst Kittel wieder, indem er scharf zwischen älterem überkommenen und jüngerem Material in den Verzeichnissen zu unterscheiden suchte, darauf hinwies, daß jenes vielfach offenkundig der vorexilischen Zeit entstamme und auch schon andeutete, daß stellenweise vielleicht Bruchstücke aus alten Gilden- oder Innungslisten vorlägen (vgl. Handkom. z. a. L., Chronik, besonders S. 30).

Diese Meinung hat nun durch Macalisters neue Deutung der Krugstempel eine ganz unerwartete Bestätigung gefunden. Derselbe geht aus von 1. Chron. 2, 42, einem Verse aus der Genealogie Judas, welcher lautet: „Und die Söhne Kalebs, des Bruders Serachmeels waren Mescha, sein Erstgeborener, das ist der Vater des Ziph. Und die Söhne Marechahs, des Vaters Hebrons“ usw. Der Text des Verses ist leider nicht intakt; vor allem muß in beiden Vershälften von demselben Manne (Mescha oder Marechah) die Rede sein, wie auch LXX bezeugt, die beide Male Marechah gelesen hat. Bedenkt man, daß מרשה wie מרשה sich unschwer als Schreibfehler bzw. Konjekturen für ein teilweise lädiertes מרשה erklären ließen, so hätten wir hier drei der auf den Krugstempeln genannten Namen in genealogischer Verbindung. Nun findet man in dem anderen Stammbaum Judas 4, 18: und den Heber, den Vater des Sochoh“, mithin zu jenen dreien auch den vierten Namen der Krugstempel in engster Beziehung gesetzt. Danach ergibt sich folgender Stammbaum: Kaleb — Mischth — Ziph, Hebron — Sochoh.

Unter Hinweis auf den auch schon von Sayce herangezogenen, die Liste Judas abschließenden Vers 4, 23: „Dies sind die Töpfer

und die Bewohner von Metaim und Gedera, beim Könige in seinem Dienste wohnten sie daselbst“ schließt infolgedessen Macalister, daß dem Chronisten eine alte, daher auch schon lädierte Gildenliste der an den königlichen Töpfereien wirkenden Handwerker vorgelegen habe, daß jene Namen also tatsächlich als Personen= nicht Orts=namen zu gelten, und daß wir so durch diese Krugstempel in überraschender Weise gewissermaßen Autogramme jener königlichen, in der Bibel genannten Töpfer erhalten hätten.

Er stützt seine Hypothese besonders noch durch zwei weitere Argumente. Das eine können wir freilich nicht nachprüfen, er behauptet, daß die Sochohstempel immer in einer höheren, also jüngeren Schicht gefunden seien als die anderen, was genau zu jener Genealogie stimme.¹⁾ Zum anderen verweist er darauf, daß von den auf den Krugstempeln ohne Königsmarke gefundenen 13 Namen auch fünf (Huschä, Azar, Schebanjah, Menahem, Nacham), wenn auch nicht alle in dem majorethischen, so doch in dem mit Hilfe der LXX rekonstruierten Texte von 1. Chron. 4, 17, 19—21 uns begegnen. Indem er daher auch diese alle als königliche Töpfer in Anspruch nimmt und das Fortlassen der Königsmarke bei ihnen aus einer strengerer religiösen Richtung der betreffenden Könige, die das Symbol des Sonnenkäfers verabscheuten, erklärt, unternimmt er es, durch eine Kombination sämtlicher Krugstempel mit 1. Chron. 2 und 4 die ganze Genealogie der Töpferfamilie zu rekonstruieren und die Umschth- und Ziphstempel in die Zeit von 817—798 (Joas, Amazja), die Hebron- und Sochohstempel in die von 734—19 (Ahas, Hiskia) zu datieren.

Wer wollte leugnen, daß Macalister seine Hypothese mit Aufbietung nicht geringen Scharffsinnes und einer großen Kombinationsgabe ausgestaltet hat, daß dieselbe auch auf den ersten Blick außerordentlich verlockend ist? Indes, die Bedenken regen sich bald. Auch wenn man ganz von seinen nicht immer einwandfreien Operationen am Texte des Chronisten absieht, bei denen hier und

¹⁾ Mir ist dies Argument bedenklich, weil nach der Liste von Bliß a. a. O. S. 107 schon auf der Oberfläche des Tell Duweir, auf dem überhaupt nicht gegraben wurde, ein Ziph- und ein Hebron-, dagegen kein Sochohstempel gefunden wurde.

da der Wunsch der Vater des Gedankens ist, vier schwerwiegende Argumente sind auf jeden Fall geltend zu machen.

a) Daß der Chronist oft Städte- bzw. Stammesnamen als Personennamen verwertet hat, ist notorisch. Nun bleibt doch einmal die Tatsache bestehen, daß von den vier Namen der Krugstempel drei sonst gut bekannte Städtenamen sind, daß zwar Hebron auch ganz vereinzelt als levitischer Personenneame vorkommt, vgl. Ex. 6, 18; 1. Chron. 5, 28, Ziph und Sochoh hingegen im alten Testament nie.

b) Es bliebe auffällig, daß bei diesen vier, wenn es sich um Personennamen handelte, nie der Vatersname hinzugefügt wird, wie stets auf den Stempeln ohne Königsmarke. Mit Raummangel kann es wenigstens bei den seitlich laufenden Stempeln nicht erklärt werden. Wollte man etwa darauf verweisen, daß, wie Lidzbarski, Nordsem. Epigraphik S. 133 f. gezeigt hat, Sklaven, auch Freigelassene niemals ihre Kunja nennen, sondern nur ihren Herrn bezeichnen, so beweisen wieder die Stempel ohne Königsmarke gegen Macalister, daß dies Töpfergeschlecht kein Sklavengeschlecht war.

c) Es ist ebenfalls auffällig, daß, während drei der auf den Königstempeln erwähnten Töpfer Namen führen sollen, die wir sonst als Ortsnamen kennen, unter den 13 Namen ohne die Königsmarke sich nie ein solcher findet, vielmehr fast nur auch aus der Bibel bekannte Personennamen (Azar, Haggai, Schebanjah, Menahem usw.).

d) Endlich ist zu betonen, daß eine unbefangene Prüfung des Namens נְזָרָה immer eher zu dem Resultate kommen muß, daß es sich auch hier um einen Orts- als um einen Personennamen handelt. Denn während auf das feminine ה ausgehende Städtenamen recht häufig sind (vgl. Gib'ath, Dirjath, Elath, Barpath, Bozqath, Dobrath, Baalath, Chammath (Ephrath, Ajjath?) usw., sind so gebildete Personennamen kaum aufzuweisen (Goljath?).

In der Form, in der Macalister seine Hypothese vorgetragen hat, scheint sie uns daher unannehmbar zu sein und keineswegs den Vorzug vor der von Sayce zu verdienen. Sind denn, so müssen wir daher fragen, überhaupt die beiden oben genannten Gründe, mit denen jener diese abtuen wollte, zwingend? Daß Erzeugnisse von Fabriken an verschiedenen Orten so konform aus-

fallen, kann sich doch schließlich gerade daraus erklären, daß in allen königlichen Fabriken nach einem und demselben vorgeschriebenen Muster und mittels ein und derselben Technik gearbeitet wurde. Zum mindesten erklärt die Annahme Macalisters die Konformität noch schlechter, denn in einem Zeitraum von über 100 Jahren ändern sich Typen und Technik doch erst recht.

Und das andere Argument, die Nichterwähnung eines Ortes רמז in der Bibel? Gewiß, daß der Ort einer königlichen Fabrik nie in der Bibel erwähnt würde, wäre merkwürdig, aber kennen wir nicht auch sonst genug Orte, die uns innerhalb der Bibel selbst unter zwei Namen entgegentreten, gewöhnlich dem altkananitischen und der späteren israelitischen Umformung oder Neubenennung (vgl. Dirjath-Urba — Hebron, Luz — Bethel, Lajisch — Dan usw.), ja wimmeln nicht geradezu einzelne Kapitel z. B. Genesis 14, Josua 15 von solchen mit רמז kenntlich gemachten Doppelbezeichnungen? Und wäre es nicht demnach sehr leicht möglich, daß רמז eine solche ältere Ortsbezeichnung ist, die zufällig in der alttestamentlichen Literatur nicht auftaucht, sondern überall durch ihre spätere Form ersetzt ist?

Und nun komme ich auf das Moment, das nach meinem Dafürhalten Macalister trotz allem richtig — und über Sayce hinaus — gefunden hat, das überraschende Zusammentreffen der Angaben 1. Chron. 2, 42; 4, 18 mit den Legenden der Krugstempel, das kein zufälliges sein kann. Durch die geographische Lage oder die Geschichte kann der Chronist unmöglich veranlaßt sein, den Mareschah, d. i. eine in der Schephelah liegende Stadt (vgl. Jos. 15, 44; 2. Chron. 11, 8; 14, 9; Buhl, Geographie Palästinas § 103) zum Vater des über 20 Kilometer entfernten Hebron im Gebirge Juda und des diesem benachbarten Ziph zu machen. Das ist so selbstverständlich, daß Kittel mit Recht gemeint hat, dann müsse es sich hier um ein zweites sonst unbekanntes Mareschah handeln.

Indes die Krugstempel bieten uns eine näher liegende Erklärung. Auch wir stellen wie Macalister Mareschah mit רמז zusammen, aber es handelt sich uns wirklich um den Ort in der Schephelah. Gesenius-Kautsch (Hebr. Gramm.²⁶ S. 219) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Städtenamen auf ר meistens dem phönizisch-kananitischen Idiom entstammen. Israel hat auch

andere Namen dieser Bildung allmählich durch Formen auf ה ersetzt, vgl. Jos. 19, 44 mit 15, 11 und 18, 28 mit Richt. 19, 15, hat dann aber auch noch weiter transformiert, vgl. z. B. Baalah Jos. 15, 29 mit Bilhah 1. Chron. 4, 29. Kann nicht gerade so gut, wennschon wir die Gründe nicht mehr aufzeigen können, aus כנען ein כנז geworden sein? In vorexilischer Literatur taucht diese Form nur einmal auf, Micha 1, 15. Wir haben daraus zu entnehmen, daß in der Zeit dieses Propheten die dortige jüdische Landbevölkerung, der auch Micha entstammte, diese Umformung bereits vorgenommen hatte. Aber nichts steht der Annahme im Wege, daß noch wenige Jahrzehnte zuvor, ja noch unter König Ussiah die Stadt, zumal offiziell, den alten Namen כנען führte.

Und damit kommen wir zu der Lösung des Problems, die ich für die richtige halte. Sowohl Sayce wie Macalister haben ein richtiges Moment vertreten, man muß beide zusammenfassen. Das Zusammentreffen von 1. Chron. 2, 42; 4, 18 mit dem Befund auf den Krugstempeln kann kein zufälliges, durch die Willkür des Chronisten herbeigeführtes sein, es hat vielmehr eine Parallele in 2. Chron. 11, 9, wo wir auch Marešah und Ziph nebeneinander finden, und zwar, weil Rehabeam in beiden Städten Burgen angelegt hatte, es muß also seinen Grund darin haben, daß der Chronist, wie er uns ja 4, 23 eigentlich auch mit nackten Worten sagt, eine alte Liste einer vorexilischen im Dienste des Königs arbeitenden Töpferzunft vorfand. Er verstand sie falsch, obwohl die Unterschrift 4, 23 deutlich genug redete, entschuldbar allerdings nicht nur damit, daß die Liste vielleicht mit einem lädierten יצר יצר eingeleitet wurde, sondern auch damit, daß Orte und Namen der Liste alle jüdische waren. Er machte sie also seinem Zwecke, eine Genealogie Judas zu geben, dienstbar, verarbeitete sie mit anderen auf ihn gekommenen alten und zum Teil mißverstandenen Listen. Aber die 2, 42 genannten Namen sind deswegen keine Personen-, sondern Ortsnamen. Am Kopfe der Liste werden eben die vier Orte gestanden haben, an denen der König seine Töpfereien angelegt hatte und die darunter aufgezählte Zunft arbeitete. Der Chronist verstand auch jene wie die B. 43, 44 genannten Namen, die tatsächlich die von Personen waren (vgl. bes. Dorach, Reqem und Schem'a, auch Racham und Schammai), als Personennamen.

Ich denke, diese Lösung ist auf Grund des bis jetzt vorliegenden Materials die beste und gestatte mir dazu nur noch zwei Bemerkungen.¹⁾ Ich glaube nicht, daß es ohne neue viel weiter reichende Funde möglich sein wird, den Bestand der alten Töpferliste aus 1. Chron. 2 und 4 noch wieder herauszulösen, obwohl er in erster Linie in 2, 42—44; 4, 16—22 zu suchen sein dürfte. Der Chronist hat lange und kompliziert gearbeitet, ihm dürfte ebenso wie jene eine Liste von Schmieden 4, 14, von Schreibern 2, 55, von Byssuswirkern 4, 22, vielleicht auch von königlichen Gärtnern, falls das rätselhafte וְגַרְדֵּן וְיָצִיעִים 4, 23 hierauf zu beziehen, das Material geliefert haben, welches er mit den genealogischen Listen des Priesterkodex verband und vereinzelt auch mit eigenen Zutaten auf Grund seiner historischen und geographischen Kenntnisse versah. Wir werden uns vorläufig mit der einfachen Tatsache, daß eine solche Benützung alter Innungslisten stattgefunden hat, begnügen müssen.

Zum anderen wage ich ebensowenig eine genauere Datierung der Krugstempel. Von epigraphischen Gesichtspunkten aus ist es noch nicht möglich, weil wir noch nicht genügende Maßstäbe der Bestimmung besitzen, nicht einmal die Zeit der Siloahinschrift genau feststeht. Über das 8. Jahrhundert wird man kaum zurückgehen dürfen, weil sonst diese Art der Stempelung auch im Nordreich Eingang gefunden haben dürfte, was, wie wir sahen, nicht der Fall ist. 1. Chron. 4, 23 führt darauf, daß es sich um nur einen König handelt, während dessen Regierung gerade die verarbeitete Liste aufgenommen ist. Den einzigen konkreten Anhaltspunkt zu einer näheren Bestimmung dieses kann allenfalls 2. Chron. 26, 10 liefern: der König Ussiah baute in der Steppe Judas Türme und grub Zisternen, denn er liebte den Landbau. Doch speziell von Töpfereien wird hier nichts gesagt, und auch in jener Liebhaberei kann er Vorgänger wie Nachfolger gehabt haben, wird doch sogar von Rehabeam 2. Chron. 11, 11 berichtet, daß er in mehreren Städten Judas Proviantplätze angelegt habe. Vorläufig muß es also auch hier genug sein, daß Gildenliste wie Krugstempel mit

¹⁾ Die auffallende Tatsache, daß das Wappen jüdischer Könige der (ägyptische) Sonnenkäfer war, erfordert einmal eine gesonderte Erwägung.

Sicherheit aus der Zeit des vorexilischen jüdischen Königtums stammen. Haben die von mir in Ta'annek gefundenen Tafeln gelehrt, daß bereits um 1400 v. Chr. die kananitischen Stadtkönige genaue Listen über einzelne Kategorien ihrer Untertanen geführt haben, so ist das freilich bei einem jüdischen Könige um 800 v. Chr. eigentlich schon an sich selbstverständlich; trotzdem besitzen wir jetzt erst den urkundlichen Beweis.

Ich schlicke ab. So sensationell wie das Resultat Macalisters ist das meinige nicht und doch bedeutungsvoll genug. Es hat vielleicht mancher, der die Überschrift des Artikels las, zuerst den Kopf geschüttelt: was soll ein solcher Aufsatz in einer theologischen Zeitschrift? Man wird es jetzt verstehen. Der äußerlich unscheinbaren Fundgattung gebührt nicht nur archäologisches Interesse, sie hat auch eine prinzipielle Bedeutung für die Bibelforschung. Benzinger notiert zu 1. Chron. 4, 23 mit anerkennenswerter Offenheit nur die fünf lakonischen Worte „ist für uns ganz unverständlich“. Gewiß, von seinen Prämissen aus. Aber eben diese Prämissen waren falsche, wie gewiß noch manche andere der unter uns herrschenden bezüglich des Alters und dem entsprechend vielfach auch der Zuverlässigkeit der biblischen Quellen und Autoren. Es hat gewiß nie ein Mensch vermutet, daß noch einmal tönernen Kruggriffe uns einen Beitrag liefern könnten zu der Beantwortung der schwierigen Frage, mit Hilfe welchen literarischen Materials der Chronist seine Bücher, speziell seine Geschlechtslisten geschrieben habe. Und doch scheint mir dies schon jetzt mit Sicherheit geschehen zu sein. Wenn wir das Kleine nicht verachten, wird uns Palästinas Boden vielleicht auch noch einmal für die Bibelforschung Größeres bescheren.

D. Sellin.

Thomas Naogeorgus, der Tendenzdramatiker der Reformationszeit.

Unter den von antirömischer wie von römischer Seite gefertigten Streitschriften der Reformationszeit nehmen die satirischen einen beträchtlichen Raum ein. Eine der ersten gegen die Feinde Luthers geschmiedeten Satiren trug den Titel *Eccius dedolatus*, entweder zu übersezen: Der abgehobelte Eck, oder: Der Eck, der kein Eck mehr ist (Neudruck von Szamatólski, Berlin 1891). Dieser überaus heiße Dialog wurde dem im Vollgefühl des Siegers von der Leipziger Disputation heimkehrenden Eck von Nürnberg aus nachgesandt. Birkheimer soll der Verfasser sein. Auch die Anhänger Roms wußten zum Kampf gegen das Neue die Satire wohl zu benützen. Es sei auf Murner hingewiesen, der 1522 die Schrift: Von dem großen lutherischen Narren, wie in doktor Murner beschworen hat, drucken ließ.

Zu den Streitschriften dieser Art traten bald sowohl auf antirömischer, wie auf römischer Seite andere. In jener Zeit nämlich war das Schauspiel sehr beliebt. Geistliche Schauspiele fanden an Festtagen auf dem Markt oder im Rathaus statt. Werke des Terenz und des Plautus oder von Humanisten verfaßte Tragödien wurden in den Schulen zur besseren Einübung der lateinischen Sprache aufgeführt. Daneben gab es bereits Stücke, welche einem aktuellen Interesse dienten, indem sie da und dort zutage getretene Mißstände und Fehler geißelten. Diese letzteren waren meist in der Volkssprache verfaßt und wurden überaus gern gesehen. Da lag es

nahe, auch das im Schauspiel zu behandeln, was aller Gemüther bewegte und in aller Munde war, den Kampf gegen oder für Rom. Es entstand das Tendenzdrama der Reformationszeit. Manche dieser Tendenzdramen sind mit schlagendem Witz und aristophanischer Komik durchsetzt; in ihnen wird die Geißel der Satire mit einem Geschick geschwungen, wie in wenigen satirischen Gedichten oder Zwiegesprächen.

Der Zeit nach der erste Tendenzdramatiker der Reformationszeit ist Niklaus Manuel aus Bern, geboren wahrscheinlich 1484, gestorben 1530 (Bächtold, Niklaus Manuel, Frauenfeld 1878). Er war Dichter, Maler, Staatsmann. Seine Feder, sein Pinsel, seine Beredsamkeit dienten dem Kampf gegen Rom. Im Jahre 1524 ließ er zwei Stücke drucken. Das erste ist betitelt: Ein Faßnacht spyl, so zů Bern uff der Herren Faßnacht in dem M.D.XXII. jar, von burgers sünen öffentlich gemacht ist, Darinn die warheyt in schimpffs wyß vom Babst vnn siner priesterschafft gemeldet wirt. Dasselbe spielt in Rom. Der Papst sitzt in großer Pracht da. Geistliche und Kriegsleute umgeben ihn. Adelige, Bauern, Bettler sind anwesend. Im Hintergrund stehen Petrus und Paulus. Da wird ein Sarg aus einem Hause getragen. Die Geistlichen und ihre Konkubinen freuen sich über diesen, wie über jeden Toten, ebenso der Papst und die Kardinäle. Sie alle wünschen, die Laien möchten ihre bisherige Einfalt behalten, damit sie, die Kleriker, ihr bisheriges Treiben fortsetzen könnten. Aber schon werden bittere Klagen darüber laut, daß, seitdem die Laien die Bibel läsen, von ihrer Willfährigkeit gegen die Kleriker nichts mehr zu spüren sei. Wie zur Bestätigung dessen jammert zuerst ein armer, kranker Bauer, daß christliche Barmherzigkeit lediglich in Geschenken an Geistliche und Klöster gesehen werde, und redet sodann unmittelbar nach ihm ein Edelmann in heftigen Worten über die Unerfättlichkeit der Kleriker. Päpstliche Soldaten freilich, die jetzt erscheinen, können die Fürsorge ihres Gebieters nur rühmen und preisen. Die Ankunft eines Rhodesserritters unterbricht sie. Flehentlich bittet derselbe um Hilfe für seinen von Soliman II. bedrängten Orden. Der Papst weist ihn aber zurück. Er müsse die Länder der Christen erobern, damit er weiterhin gefürchtet und für einen Gott gehalten werde. Mit Recht spottete deswegen ein

Türke über die Christen, die ein derartiges Oberhaupt hätten. Der Prädikant Doktor Lupolt aber ruft aus (1091 f.):

Er ist nit wirdig, daß er möge sin
Der allerminst sümhirt in dieser welt,

und Bauern klagen über die unaufhörlichen Ablassbetrügereien, durch die der Papst sich Geld schaffe. Wieder ertönt Lärm von Kriegsleuten. Allerlei Volk, auch Eidgenossen, bietet sich für den nächsten Kriegszug des Papstes an. Der Papst nimmt sie in seinen Dienst und fordert sie auf (1462—65):

Gand hin, füllend ouch recht wohl mit win
Und machend güt gschirr, ärtig und fin!
Es muß noch einer bezalen, der nit dran sint,
Etwan ein armer pur, der die schü mit widen bindt.

Petrus hat aus dem Hintergrund das alles verfolgt. Nachdem er lange, aber vergebens sich bemüht, daraus klug zu werden, fragt er einen Priester aus der Umgebung des Papstes nach der Bedeutung dieses Treibens und erfährt vom Tun des Papstes. Seine Wahrnehmungen teilt er voll Entsetzens Paulus mit. Gott, der keine Frühmesse verschlase, lasse solche Schmach nicht ungestraft, schließt er. Der Papst aber rüstet zum Zug. Unter seinem Segen marschiert das Heer ins Feld. Doktor Lütbold Schüchnit bittet zum Schluß den Herrn Christus um bessere Erkenntnis für alles Volk. — Das zweite der im Jahre 1524 erschienenen Stücke Manuels ist überschrieben: Item ein ander spyl, daselbs vff der Alten Faßnacht darnach gemacht, anzeigende großen vnderscheid zwischen dem Babst vnn Christum Jesum vnseren sälligmacher. In demselben sitzt Christus auf einem Esel, trägt die Dornenkrone, die Apostel sind bei ihm, viele Arme und Kranke folgen ihm. Der Papst dagegen zieht hoch zu Roß im Panzer einher, von Kriegsleuten umgeben, alle Pracht ist aufgeboten, „als ob er der türckisch keiser wär“. Zwei Bauern schauen zu, höhnen über die von der Kanzel verkündigten Ammenmärchen, verwünschen Bann und Ablass, trösten sich der durch den Glauben an Christus zu erlangenden Seligkeit. — Ein drittes Tendenzspiel Manuels: Der Ablasskrämer, entstanden 1525, hat folgenden Inhalt: Ein Ablasskrämer preist den Bewohnerinnen und Bewohnern eines Dorfes seinen Ablass an, auch durch den Spruch (17 f.).

So schnell das gelt im becke klingt,
 Daß die seel in den himmel springt.

Allein dieselben durchschauend seine Schelmerei, fordern ihr früher für Ablass hinggegebenes Geld zurück, drohen im Weigerungsfalle mit Gewalt. Dem Ablasskrämer hilft es nichts, daß er ausruft, an einem gesalbten Priester dürfe man sich nicht vergreifen, daß er auf das Gericht zu Rom verweist und mit dem Bann droht. Die Weiber und Männer schlagen ihn mit allerlei Werkzeugen zu Boden und erzwingen durch eine Art Folter von ihm ein Sündenbekenntnis. Schlimmes kommt zum Vorschein: Seine Schilderungen der Hölle seien bloß Erdichtungen gewesen; wie er sich gegen Frauen verfehlt, wie er Reliquien angefertigt, die Beichtenden bestohlen, durch Gaukeleien die Leichtgläubigen um ihr Geld gebracht, ja daß der Ablass nicht ein Mittel, Sündenvergebung zu erlangen, sondern bloß ein Mittel zum Gelderwerb für die Kirche sei, das alles gesteht er. Hierauf nehmen sie dem Ablasskrämer das Geld ab, welches sie ihm einst für Ablasszettel haben zahlen müssen. Den Rest bekommt ein Bettler. — Diese drei Stücke sind in der Schweizer Volkssprache verfaßt. Welche Wirkung die beiden ersten trotz mangelhaften Aufbaues, trotz der nicht selten schlechten Verse und Reime, infolge ihrer Lebendigkeit, ihres Witzes, vielleicht auch ihrer Verbtheit ausübten, kann man am sichersten aus der überaus großen Zahl der Drucke ersehen, die sich für dieselben nachweisen lassen.

Dem Beispiele Manuels folgten die Verfasser zweier Stücke, von denen das eine den Titel hat: Ein frischer Combiß, vom Papst vnd den seinen ettwann vber Teutsch-Landt eingesalzen; in demselben wird dargestellt, wie der Papst vergebens einen Kriegszug gegen die Ketzer zusammenzubringen sucht; Combiß (von compositum) bedeutet Sauerkohl; während das andere überschrieben ist: Der new Deutsch Bileams Esel. Wie die schön Germania durch arge list vnd zauberey ist zur Bapst Eselin transformiert worden, Jegunt aber, als sie vom Wasser, auß dem Weissen Berg fließent, getrunken, durch Gottes genad schier wieder zu ihrem rechten Auffsiher kommen; als Kern dieses in vielem verworrenen Stückes kann der Kampf gegen den Ablass gelten. Von wem und wann diese beiden Spiele gedichtet wurden, läßt sich nicht

angeben. Nur das kann gesagt werden, daß sie, nach dem Dialekt, in dem sie geschrieben sind, zu urteilen, in der Schweiz entstanden sind und daß die vorausgesetzte historische Situation sie in die Zeit nach Manuel weist. (Beide abgedruckt bei Goedeke, Pamphilus Gangenbach, Hannover 1856.)

In Wittenberg erschien 1537 anonym in deutscher Sprache eine Tragödie über das Schicksal des Johannes Huß. Im Vorwort wird gewünscht, dieselbe möchte gelesen und aufgeführt werden, „auf daß jedermann, jung und alt, dieses gräulichen Lasterers, des Antichrists, und aller seiner Rotte Verführung und Tyrannei von Tage zu Tage feinder werde“. Johann Agricola von Eisleben, der, um von seiner theologischen Wirksamkeit abzusehen, sich durch seine Sprichwörterammlung große Verdienste um die deutsche Sprache erworben hat, ist der Verfasser dieser Tragödie. (Kawerau, Johann Agricola, Berlin 1881; die kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München besitzt einen 1604 veranstalteten Nachdruck der 1538 geschriebenen zweiten Ausgabe dieser Tragödie; die zweite Ausgabe weicht anscheinend nicht bloß in dem Vor- und Nachwort von der ersten Ausgabe ab.)

Die Anhänger Roms mußten diesen antirömischen Schauspielen mit Stücken ihrer Tendenz entgegentreten. Luthers Ehe bot ihnen den Angriffspunkt. Drei derartige Schauspiele können genannt werden. Bereits im Jahre 1530 erschien: *Ludus ludentem Luderum ludens, quo Johannes Hasenbergius Bohemus in Bachanalibus Lypsiae omnes ludificantem Ludionem omnibus ludendum exhibuit* (Exemplare auf der Münchner Hof- und Staatsbibl.). Dieses dem Cochläus gewidmete, lateinisch geschriebene, vieraktige Prosadrama endet damit, daß Luther zum Feuertod verurteilt (*nec proderit sibi vel suum Evangelium vel spiritus vel fides per omnes tabernas iactata, quam Dii perdant omnes*) und verbrannt wird (*sexentis rogis dignus*). Wie in der Widmungszuschrift angegeben, hatte der Verfasser früher ein Ermahnungsschreiben ernsthafter Art an Luther gerichtet (*quo cum ille resipisceret et ecclesiam columnam et firmamentum veritatis agnosceret, tum maxime Catharinam per poenitentiam monasterio redderet*). Da er aber nichts erreicht hatte, versuchte er es, auf anderem Wege, durch dieses Stück,

an sein Ziel zu kommen. Ein zweites katholisches Tendenzdrama ist: Ein heimlich g'sprech Bonn der Tragedia Johannis Hussen, zwischen D. Mart. Luther und seinen guten Freunden, Auff die weiß einer Comedien. Durch Jo. Vogelgesang. Anno M.D.XXXVIII. Johann Vogelgesang ist pseudonym. Rochläus hat dieses Stück verfaßt. Die drei ersten Akte des in deutscher Prosa geschriebenen Dramas schildern einen entsetzlichen Unwillen Luthers über die obengenannte Tragödie Agricolas, um deren Willen Luther dem ehemaligen Freund Predigt und Vorlesung verbietet; die beiden letzten Akte stellen dar, wie die Frauen der Reformatoren die Zurücknahme dieses Verbotes erwirken, wobei sie in überaus häßlicher Weise karikiert werden (Neudruck von Hugo Holstein, Halle 1900).

Im gleichen Jahre erschien ein neues Drama gegen Luther, unter dem Titel: Lutii Pisaei Juvenalis monachopornomachia. Datum ex Achaia, Olympiade nona. Der Verfasser war Simon Lemnius Emporicus. Dieser, ein geborener Graubündner, studierte in Ingolstadt, von 1534 an in Wittenberg, erlangte hier den Magistergrad, kam bei Melanchthon in besondere Gunst. Am ersten Pfingsttag 1538 ließ er vor den Wittenberger Kirchentüren zwei Bücher lateinischer Epigramme, welche dem Erzbischof Albrecht gewidmet waren und welche angefehene Bürger Wittenbergs, kurfürstliche Beamte, Professoren mit ihren Frauen in höchst verletzender Weise angriffen, zum Verkauf ausbieten. Wegen dieser Epigramme, sowie wegen der mit dem Druck derselben verbundenen Umstände wurde Lemnius relegiert. Er begab sich unter den Schutz Albrechts nach Halle und ließ, da die Relegation nicht zurückgenommen wurde, das genannte lateinische Drama erscheinen (ein Exemplar auf der M. H. und St. bibl.). Dasselbe beginnt mit einer Zuschrift ad celeberrimum et famosissimum dominum, dominum doctorem Lutherum, sacrarum ceremoniarum renovatorem, causarum forensium administratorem, Archiepiscopum Vitebergensem et totius Saxoniae primatem, per Germaniam prophetam. Daran schließt sich ein Gedicht an eben denselben, indem er Friedensstörer, Anstifter eines Aufbruchs, hinterlistiger Beherrscher Sachsens genannt wird, der voll Trug und ohne Berechtigung ein törichtes Volk regiere, der

schon oft tausend gefangene Bauern habe hinmorden lassen und schreckliche Kriege verursache, worauf das Schauspiel mit dem Erscheinen von Liebesgöttern beginnt. Es ist aber unmöglich auch nur durch Erzählung des Gedankenganges einen Begriff von diesem Stücke zu geben, so wüßt, unflätig, gemein ist es.

Kurze Zeit, bevor dieses Schandwerk erschien, war der Mann in die Öffentlichkeit getreten, welcher der Tendenzdramatiker der Reformationszeit genannt werden kann, Thomas Naogeorgus. (Über ihn handelt je ein kurzer, aber trefflicher Artikel Kaweraus in der Realenzyklopädie und Erich Schmidts in der Allgemeinen deutschen Biographie; ferner Hugo Holstein, Die Reformation im Spiegelbild der dramatischen Literatur des 16. Jahrhunderts, Halle 1886.)

I. Das Leben des Thomas Naogeorgus.

Die Schriftsteller, welche sich in neuerer Zeit mit Naogeorgus (so, nicht aber Naogeorgius, Neogeorgus lautet sein lateinischer Name; sein deutscher heißt Kirchmaier; in den im Kaufbeurer Pfarrarchiv von ihm vorhandenen Urkunden hat er seinen deutschen Namen in der angegebenen Weise geschrieben) befaßt haben, sagen fast alle, er stamme aus Hubelschmeiß bei Straubing. Nun verzeichnen die berühmten bayrischen Landtaseln des Apian zwar viele kleine Dörfer, selbst Einödhöfe in größerer oder geringerer Entfernung von Straubing, nicht aber einen Flecken, der Hubelschmeiß oder ähnlich hieße. Auch sonst ist das Vorhandensein eines solchen Ortes nicht zu belegen. Dagegen kann angegeben werden, auf welche Weise als Bezeichnung für die Heimat des Naogeorgus ein Hubelschmeiß aufgefunden sein mag. Nach Frentag, Apparatus litterarius, 1753, II, 1011 hat Tobias Schmid in der Zwickauer Chronik I, 373 berichtet, Naogeorgus sei Hubelschmeiser genannt worden. Zwar zählt die auf der M. H. und St. bibl. vorhandene Zwickauer Chronik des Tobias Schmid nur 256 Seiten und erwähnt Naogeorgus nicht, doch genügt das nicht, die Richtigkeit der Mitteilung Frentags zu bestreiten. Eine stark erweiterte Ausgabe der Chronik muß ihm vorgelegen haben. Nach Frentag hat, soviel kann mit Bestimmtheit gesagt werden, Schmid mit seiner Angabe, Naogeorgus sei Hubelschmeiser genannt worden, nicht auf dessen Heimat hingewiesen.

Sonst hätte Freytag nicht Straubing als Heimat des Naogeorgus angegeben. Erst spätere haben in dieser Notiz, die sie wahrscheinlich als Zitat gelesen und deren wahren Sinn sie ebenfowenig wie Freytag und wir verstanden haben, die Heimat des Naogeorgus angezeigt gefunden. Ebenso wie Freytag sagen ältere Schriftsteller, so Pantaleon, *Prosopographia*, 1566, III, 332, und Seckendorf, *Comment. de Lutheranism*o 1692, III, 604 ff., Naogeorgus stamme aus Straubing. Dem ist so; denn erstens: Der Augsburger Arzt und politische Agent des Landgrafen Philipp, Gereon Sailer, der 1544 auf dem Speirer Reichstag Naogeorgus zum Prediger in Augsburg gewinnen wollte und in seinen diesbezüglichen Briefen an die Augsburger Bürgermeister höchst dankenswerte, auf Grund mehrmaliger Besprechungen gewonnene Mitteilungen über Naogeorgus macht, schreibt: Er ist von Straubing purtig (Roth, Aus dem Briefwechsel Gereon Sailers mit den Augsburger Bürgermeistern Georg Herwart und Vimprecht Hofer, *Archiv für Reformationsgeschichte* I, 118). Zweitens fügt Naogeorgus selbst in fast allen Werken seinem Namen ein Straubingensis bei. Drittens schließt er die Vorrede seiner Ausgabe und Übersetzung der Synesiusbriefe, welche er widmet: *Prudentissimis ac honestissimis viris, consulibus ac Senatui Straubingensi, dominis suis colendissimis*, folgendermaßen: . . . in tanta sectarum varietate doctrinaeque christianae officii mei, quod patriae debeo, esse duxi vel paucis atque simplicissimis moderatissimaque ratione ostendere, quae fides seu religio et antiquissima certissimaque sit vereque Christiana, ut, si qui nondum noverunt, cognoscant, qui autem cognoverunt, in ea persistent. Vellem quidem libenter copiosius hac de re agere tractareque annexa quaedam et refellere contraria peculiari quodam nobis nuncupato libello. Sed temporum iniquitas iam est impedimentum, ut cogar huiusmodi tractationem in aliud commodius et mihi et vobis differre tempus. Interim Synesii episcopi et philosophi epistolas a me versas, non magnopere quidem vobis, sed tamen scholae vestrae atque utriusque linguae studiosis usui futuras, vobis dedicavi. Veritus enim iustam quorundam repre-

hensionem, quod tot editis libellis nullum adhuc patriae meae (cuius prima habenda cura) vobisque patriae rectoribus prudentissimis nuncupaverim, volui vel hoc exiguo libello testificari me patriae mihi carissimae non esse oblitum atque etiam in maioribus pro mea tenuitate promptum ac paratum esse inservire. Quapropter rogo hoc tenue officiolum meum (quae vestra est humanitas) boni consulatis. Dominus Jesus vos omnes cum tota civitate in sua cognitione stabiles solidosque conservet.

Über den Stand der Familie, welcher er entsproßte, sind keine Angaben möglich. Höchstens ließe sich aus dem Siegel, das er führte, ein Schluß auf seine Familie ziehen. Sein Siegel zeigt, wie das bei einigen Kaufbeurer Urkunden deutlich ersichtlich ist, einen Spaten. Vielleicht ist damit angezeigt, daß seine Eltern sich durch harte Arbeit fortbringen mußten. Ist dem so, dann erklärt es sich, warum in Straubinger Urkunden aus jener Zeit eine Familie Kirchmaier nicht entdeckt werden kann.

Als Geburtsjahr des Naogeorgus wird gewöhnlich 1511 genannt. Eine Stelle in einem seiner Werke führt auf ein anderes Jahr. Am Schluß der 1550 gedruckten *Agricultura sacra* heißt es:

Haec sacris super agricolis ac arte colendi
 Casibus afflictus multis durisque canebam,
 Carolus imperii rector quo tempore summus
 Rebus ad arbitrium positis belloque peracto,
 In quo captus erat Saxo et Mavortius Hesus,
 Ad patriam victor rediit comptosque Brabantos
 Atque inibi Hispanis venientem excepit ab oris
 Gratum deliciasque suas pectusque, Philippum.
 Tum mihi siderei Regis decreta docenti
 Praebuit hospitium sat gratum Algovia tellus,
 Cum rari inciperent dispergi vertice cani
 Octoque egissem vegetus quinquennia vitae.

Da das Allgäu, d. i. Kempten, ihm 1548—50 eine Zufluchtsstätte bot und er 40 Jahre schon vollendet hatte, als ihm daselbst eine Zufluchtsstätte wurde, muß er etwa 1508 geboren sein. Dazu paßt,

was Gereon Sailer im Jahre 1544 schreibt: mocht pis in 36 oder 38 jar alt sein (a. gen. D. S. 116).

Des Naogeorgus späteres Wirken könnte auf die Vermutung bringen, er habe trotz des Verbotes der bayrischen Herzöge vom Jahre 1524 wie andere seiner Landsleute z. B. der spätere Leipziger Professor Pfeffinger, der, zu Wasserburg am Inn geboren, als Hilfsprediger zu Passau in Tätigkeit gewesen war, und Kaiser, der am 16. August 1527 zu Schärding den Märtyrertod starb, die Wittenberger Universität besucht. Doch ist das ausgeschlossen, da sich sein Name in den Wittenberger Matrikeln nicht findet und er sich im Jahre 1538 als Luther noch persönlich unbekannt, hactenus ignotus, bezeichnet (Pammachius, Neudruck von Johannes Volte und Erich Schmidt, Berlin 1891, Vers 54). Sailer schreibt von ihm: Er ist mit den disputierlichen kunsten vnd mit der dialektica erzogen in der sect, so Thomisten genandt send (a. gen. D. S. 116). In Anbetracht der Herkunft des Naogeorgus aus einem bayrischen Orte macht diese Bemerkung es wahrscheinlich, daß er zu Ingolstadt längere Zeit studiert hat. Pantaleon (a. gen. D.) berichtet: Id cum felici ingenio esset praeditus, in patria prima literarum fundamenta iecit ac deinde ad varias academias, praesertim Ingolstadiensem et Tubingensem, sese contulit. Ist auch die Zuverlässigkeit Pantaleons im allgemeinen nicht groß, so könnte er doch einige Kenntnisse über den Studiengang des Naogeorgus haben, da dieser längere Zeit in Basel, dem Wohnort Pantaleons, sich aufhielt. Ob nun Naogeorgus in Ingolstadt studiert hat, wird sich in kurzem erweisen, wenn die Ingolstädter Matrikel gedruckt sein wird. Die Tübinger Matrikel hat seinen Namen nicht. Dadurch ist jedoch bei der durch mancherlei Umstände verursachten mangelhaften Matrikelführung der Tübinger Universität in jener Zeit nicht ausgeschlossen, daß er dort studiert hat. Auf welchen Hochschulen nur immer er gewesen sein mag, jedenfalls hat er sich eine vorzügliche humanistische Ausbildung angeeignet. Er schrieb nur lateinische Werke. Mit größter Gewandtheit handhabte er die lateinische Sprache. Sein Stil war überaus elegant. Volte und Schmidt (a. gen. D. S. IV) bezeichnen ihn als einen Meister lateinischer Sprache und Rhetorik. Im Griechischen war er nicht minder gut beschlagen. Als Sophoklesübersetzer fand er in Lessings Laokoon (Reklamausgabe

§. 24 u. 25) ehrenvolle Erwähnung. Sailer meldet auch von Kenntnissen im Hebräischen (§. 117). Naogeorgus war Magister. In einigen Kaufbeurer Urkunden ist er so genannt. Aber er hatte sich nicht bloß humanistische Kenntnisse angeeignet. Es steht fest, daß er sich eine Zeitlang dem Studium der Rechtswissenschaft widmete. In der Zusage seiner Rubricae sive summae capitulorum iuris canonici sagt er, er wolle, solange er als Prediger (infolge des Interim) keine Verwendung finde, das Recht studieren, *cum quod et olim summis quod aiunt labris degustarim, tum quod non minus in eo studio reipublicae Christianae inservire et prodesse queam*; weiter: *Mihi . . . commodum visum est relegere Gratiani opus decretorum, quod mihi olim placuit, non hercle Latinitatis et stili gratia (insunt enim multa barbara et Gothica, quod et Laurentius Valla confitetur et nemo humanioribus imbutus literis diffitetur), sed quod non solum ad res ecclesiasticas, verum etiam mundanas et civiles multa continere arguta et utilia iudicatum est: nec relegendi animus est immutatus*. Lange kann ihn jedoch das juristische Studium nicht festgehalten haben. Er muß sich bald der Theologie zugewendet haben. Eine hervorragende theologische Ausbildung hat er sich erworben. In den Geist des Evangeliums hat er sich tief hineingearbeitet. Unter welchen Umständen er sich auf Luthers Seite gestellt, wissen wir nicht. Öfters nimmt er in seinen Schriften auf seine römische Vergangenheit Bezug. In der Widmungsvorrede seines Merkator heißt es: *Nos ipsi documento sumus, quam difficulter et tarde a saliva semel concepta atque opinionibus in tenera aetate apprehensis iam aetate provecti homines abduci queant*. Und in der Widmungsvorrede seiner familiaris explanatio psalmi XXVI sagt er: *Olim in papatu, cur et cui viverem, nesciebam, mortis quoque mentione terrebar; nunc vero cognito Dei filio mediatore ac redemptore meo, qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me, Gal II, tandem me vivere iuvat et mori ei, qui se pro me tradidit*.

Naogeorgus wurde um 1535 Pfarrer zu Sulza an der Elm im heutigen Sachsen-Weimar. Michaelis 1541 erhielt er die Pfarrstelle zu Kahla (Archiv für Geschichte des Buchhandels 1893, S. 210).

Freilich war nicht jedermann mit ihm zufrieden, Nikolaus

Medler schrieb am 20. Mai 1537 über ihn an Justus Jonas: Quod iudicium meum de Thoma Naorgeorgo postulas, miror, cum palam tua Excellentia experta sit, quid de te et omnibus nostris maioribus sentiat. Ego vero talem, qui vos tantos viros contemnit, impiissimum hominem iudico, qui ad omnem haeresin et seditionem pronus est. Et licet adhuc palam hoc non agat, occasionem tamen exspectare videtur, quam si aliquam arripuerit, quod Deus prohibeat, procul dubio idem tentare auderet, quod vel Thomas Münzerus vel Wicelius ausi fuerunt. Quod autem vos omnes, qui tamen nostro seculo columnae ecclesiae dei estis, contemnat et neminem in doctrina sui similem esse putet, vel testibus, si opus foret, probare possum (Corp. ref. V, Sp. 290, Anm.). Was Sailer an ihm rühmt: Das er ain freyes vrtail vnd der vnsern, als Defolompady, Bullingeri, Bucer, Caluini vnd der gleichen, puecher list (a. gen. D. S. 114), hat ihm wohl die Abneigung der meisten seiner sächsischen Amtsbrüder eingetragen.

An Melanchthon hatte sich Naogeorgus nach Corp. ref. VI. Sp. 173 schon um 1540 mit quaestiones de multis articulis gewendet. Worüber er durch diese quaestiones sich hatte Aufschluß erhalten wollen, kann nicht gesagt werden, vermutlich über die Prädestinationslehre. Schon in seinem 1540 gedruckten Mercator tritt uns die Prädestinationslehre entgegen, vgl. III, 1. Er hatte sich aber damals noch zurückhalten lassen. Nun schickte Melanchthon am 18. Januar 1544 folgende Mitteilungen über ihn an den Nürnberger Beil Dietrich (Corp. ref. V, Sp. 290 f.): Nobis quoque novum certamen oritur cum tragoediarum scriptore Thoma Naorgeorgo. Is cum scripsisset electos labentes contra conscientiam tamen esse iustos et retinere spiritum sanctum, a me verecunde admonitus est, ne hoc dogma absurdum populo proponeret. Mox ille in aula me accusat; habet enim quorundam studia propter maledica poemata. Missae sunt mihi eius propositiones, sed nondum respondi. Non enim libet cum homine furioso litigare. Naogeorgus legte nämlich, vermutlich gegen Ende des Jahres 1543 in Wittenberg eine Erklärung des ersten Johannesbriefes vor behufs Erlangung der Druckerlaubnis. Die Druckerlaubnis wurde ihm wegen der in Melanchthons Brief angedeuteten Irrlehre verweigert. Auf seine Beschwerde hin wurden

Luther, Bugenhagen, Melanchthon angehalten, die Druckverweigerung zu rechtfertigen. Sie taten es in einem Gutachten: Von den Sünden der Auserwählten contra Naogeorgum pastorem Calensem, 25. Januar 1544 (Corp. ref. V, Sp. 296—301). Die Schrift des Naogeorgus erschien aber noch vor dem 21. April 1544 (vgl. Arch. f. Ref.gesch. I, 112), anderswo gedruckt. Sie trägt den Titel: In primam d. Joannis epistolam annotationes, quae vice prolixi commentarii esse possunt. Thoma Naorgeorgo Straubingensi autore. Anno MDXXXIV, zählt 150 Blätter und ist mit Zusage vom 15. März 1544 Johann Ernst, dem Bruder des damaligen sächsischen Kurfürsten, gewidmet. (Ohne Ort und Drucker. Das Titel- sowie das letzte Blatt sind mit einem Januskopf geschmückt. Ein Exemplar befindet sich auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.) Ob die anstößige Lehre beibehalten oder verschleiert oder getilgt ist, kann bloß der Wortlaut der in Frage kommenden Stelle zeigen. Wegen der Seltenheit der Schrift möge die betreffende Stelle, nämlich die Erläuterung von Kapitel 5 B. 16 hier wiedergegeben werden: Quod sit peccatum ad mortem, pro quo Joannes non vult ut quis oret, difficile pronuntiatur est. Nec difficile solum propter obscuritatem, sed etiam propter offencula inde oritura, si non recte secundum fidei analogiam pronuncietur. Dicunt idem esse cum peccato in spiritum sanctum. Quodsi est, in eandem difficultatem et obscuritatem incidimus et lis lite resolvitur. Mihi vero si dissentire licet, diversum videtur peccatum ad mortem a peccato in spiritum sanctum, ita ut omne peccatum in spiritum sanctum sit peccatum ad mortem, sed non contra. Gravius enim est peccatum in spiritum sanctum propter annexam blasphemiam. Nec unum dumtaxat vel in spiritum sanctum vel ad mortem peccatum videtur esse, sed plura. Ne autem offendamus infirmos disputando de tam atrocibus peccatis, quorum alterum non remittitur, pro altero non est orandum, certissime sentiendum est, nullum esse tam atrox aut tam infandum aut tam inauditum peccatum, quod per fidem in Jesum Christum non remittatur. Ipse est enim propitiatio et pretium pro peccatis nostris et totius mundi sufficiens et inexhaustum. Fuerit igitur licet aliquis homicida vel blasphemus vel verbi

persecutor vel adulter vel scortator vel alius aliquis magnus peccator, si apprehenderit poenitentiam et Jesum Christum, habet et remissionem peccatorum nec moritur. Dicit aliquis: Quid ergo Christus dicit peccatum in spiritum sanctum non remitti neque hic neque in futuro seculo? Ethic Joannes, esse peccatum ad mortem? Et Paulus 1. Cor. VI, quod iniqui regnum dei non sunt possesuri. Et quod neque fornicatores neque idololatrae neque adulteri neque molles neque pedicones neque fures neque avari neque ebriosi neque maledici neque rapaces regnum dei haereditate sint consecuturi? Et similia fere dicit ad Gal. V et Eph. VI. Respondeo: Quia in ecclesia sunt electi et non electi, quemadmodum inter apostolos fuit Judas, secundum utrumque gregem distinguenda sunt peccata ad mortem et non ad mortem. In peccando quidem aliquando nihil videtur aut certe perparum differentiae. Peccat Petrus et peccat Judas, peccat David et peccat Saul. Electi redeunt post peccata momente spiritu sancto ad poenitentiam et apprehendunt promissam misericordiam et Jesum Christum propitiatorem pro peccatis. Alter grex, quia spiritum sanctum non habet, studet maleficere, laetatur cum malefecerit, pergit peccare, tandem desperat. His nullum peccatum veniale est (ut vocant sub papatu leviora peccata), sed sunt ad mortem omnia, immo mortui sunt, quia carent spiritu Dei, sine quo vivere coram deo potest nemo. Quemadmodum nullum sine spiritu animante vivere corpus potest. E regione, electis nullum est peccatum ad mortem, sed sunt illis omnia peccata venialia. Quare quicquid de peccatis mortalibus dicitur, nihil pertinet ad electos. In causa est, quod resipiscere, poenitentiam amplecti, electorum filiorumque proprium est, tametsi grandia peccata designaverint, resurgere et redire ad patrem, sicut filius ille prodigus. Lucae decimo quinto. Quare ad mortem

non peccant neque illis peccatum imputatur. Visitat hic Deus quidem in virga iniquitates eorum et in verberibus peccata eorum. Misericordiam autem suam non dispergit ab eis nec praevaricatur in veritate sua neque prophanat testamentum suum, psalmo LXXXVIII. Septies ergo in die cadit iustus et resurgit, prov. XXIV. Justi cadunt, peccant et nonnunquam in horrenda flagitia et scelera labuntur ita Deo inscrutabili iudicio permittente, sed non colliduntur, quia Dominus suffulcit eos manu, ps. XXXVI, ut in mortem cadere nequeant, sed persanctum spiritum admonentur, increpantur, eriguntur et agunt poenitentiam. Quapropter peccata eorum dominari non possunt nec mors nec inferi. Impii hypocritae sub nomine Christiano, quos facile et e iugibus ipsorum studiis atque ex hoc quod non resipiscunt cognoscere est, non dolent de peccatis nec ipsum mediatorem Christum, cum sint sine spiritu Dei, apprehendunt, peccant ad mortem et (ut Salomon ait) corruunt in malum nec habent remissionem peccatorum. Absque poenitentia enim nulla est peccatorum remissio. Dies die in Frage kommende Stelle. Hat nun Naogeorgus auf das Gutachten Luthers, Bugenhagens und Melanchthons hin etwas am Manuscript geändert? Das Gutachten lehnt die Prädestinationslehre überhaupt ab: Wenn man von Unterscheid der Sünden redet, die in Heiligen in diesem Leben bleiben, soll man die Augen nicht auf die verborgene Auserwählung oder Versehen oder Prädestination, wie man sie nannte, weisen; denn solche Reden machen eitel Zweifel, Sicherheit oder Verzagung. Und: Menschliche Vernunft dichtet einen ungleichen Willen Gottes, als wäre Gott ein Tyrann, der etliche Gefellen hätte, deren Wesen er ihm gefallen lasse, es sei gut oder nicht gut, und dagegen hasse er die anderen, sie tun, was sie wollten. Also soll man nicht von Gottes Willen gedenken. Diese Ablehnung der Prädestinationslehre hat Naogeorgus zu einer Änderung seines Standpunktes nicht bewogen, im höchsten Falle hat sie ihn veranlaßt seine Ansicht im gedruckten Kommentar weniger schroff darzulegen. Das Gutachten widerlegt nun eingehend den von Melanchthon im Brief an Veit Dietrich genannten Satz des Manuscripts. Der gedruckte Kommen-

tar spricht diesen Satz nimmer aus. Man könnte daraus schließen, Naogeorgus habe sich in diesem Punkte belehren lassen. Doch ist das erstens schon aus dem Grund nicht wahrscheinlich, weil dieser Satz bloß die Konsequenz der Prädestinationslehre ist. Naogeorgus schreibt zweitens im Kommentar, zwischen den Sünden der Erwählten und der Nichterwählten bestehe kein oder ein sehr geringer Unterschied. Wenn dem so ist, dann können die Erwählten auch gegen ihr Gewissen, d. h. vorsätzlich sündigen. Er schreibt drittens, die Erwählten kehrten, wenn sie sündigten, auf Antrieb des Geistes wieder zur Buße zurück. Bei der Schar der Nichterwählten sei das nicht so, quia spiritum sanctum non habet. Sind also die Nichterwählten diejenigen, die den heiligen Geist nicht haben, so müssen die Erwählten diejenigen sein, die ihn haben, und zwar müssen sie ihn immer haben, da nicht gesagt wird, der Heil. Geist komme erst zu ihnen und fange erst in ihnen zu wirken an. Bedenkt man endlich den Satz: *Justi cadunt, peccant et nonnunquam in horrenda flagitia et scelera labuntur, . . . sed non colliduntur, . . . sed per sanctum spiritum admonentur, increpantur, eriguntur et agunt poenitentiam*, so muß man sagen, Naogeorgus vertritt im gedruckten Kommentar trotz des Gutachtens dieselbe Ansicht von der Unverlierbarkeit des Heil. Geistes für die Erwählten wie im Manuskript, nur ist er im gedruckten Kommentar etwas vorsichtiger gewesen. Ist dem so, dann fällt auch ein Licht auf folgenden Satz des Widmungs[schreibens]: *Fero ego et amo omnes, qui quod potuere ad domum dei contulerunt aut conferunt, neque iniquum postulo ut vicissim ferar, sicubi rem non ut debui, sed ut potui, explicavi. Non assumo mihi quoque (neque enim adeo disipio) neque spero me omnibus satis facere, immo ne satis facere quidem posse*; ferner auf die Worte Melanchthons, Naogeorgus habe die Belehrung durchaus nicht ruhig hingenommen (Corp. ref. VI. Sp. 173).

Diese Sache hat natürlich die Abneigung mancher sächsischer Geistlicher gegen ihn gesteigert. Nikolaus Medler, der 1537 so bitter über ihn geurteilt, schreibt am 21. August 1544 an Kaspar Löner: *De Naogeorgo nihil audiui, sed cum me fugit, ego ipsum non curo* (Beiträge zur bayr. Kirchengeschichte II, 93).

Naogeorgus hatte aber auch Freunde. Aus zwei noch vor-

handenen Briefen des Naogeorgus an den berühmten Zwickauer Ratschreiber M. Stephan Roth, dessen literarisch-buchhändlerische Bedeutung für die Reformationszeit die von Buchwald veröffentlichten Briefe an ihn bekunden (Archiv für Geschichte des Buchhandels, 1893), erfieht man, wie sehr er von den literarisch interessierten Kreisen geschätzt wurde. Besonderer Hochachtung erfreute sich Naogeorgus auch seitens des Hofes. Wir wissen zunächst, daß Naogeorgus an dem kurfürstlichen Rat Gaspari von Teutleben einen treuen Gönner hatte. Demselben widmete er nämlich im Jahre 1543 seinen Haman, in dessen Zueignungsschrift unter anderem folgendes steht: Tua opera a multis Sycophantis, qui nescio quo fato meo passim me impetivere, defensus sum et ante me amasti quam cognovisti. Tum nuper, cum Vinariae te convenissem, Deus bone, quanta tu ibi me alacritate et humanitate suscepisti xenioque discedentem aureo honoravisti; quam benigne omnia quae volebam te effecturum recepisti, atque etiam efficaciter ac diligentissime confecisti, ut me hominem non admodum elinguem plane obstupefeceris et saxeus sim oporteat, si non te vehementer amem. Vielleicht spielt Naogeorgus mit dem, was Teutleben für ihn übernommen hat, auf das an, wovon Sailer schreibt: Und sonderlich ist ime beschwerlich, das er zu erhaltung seiner narung ain paw auff seiner pfarr mues fieren, haben aber die gelerten leut zu der paurschafft nit lust, hats auch vor ain jar an den churfursten lassen langen, der hat im den paw mit gelt wellen erstatten, aber er hat gesagt, er wolle kainen nachkumenden, der fuleucht zu der paurschaft lust hatt, kainen eingang machen (a. gen. D. S. 118). Als ein besonderes Zeichen der Gunst, die Naogeorgus seitens des Kurfürsten selbst genoß, darf die Tatsache angeführt werden, daß er kurze Zeit, nachdem seine Auslegung des ersten Johannisbriefes Irrlehren halben von der Drucklegung zurückgewiesen worden war, vom Kurfürsten als Prediger auf den Speirer Reichstag von 1544 mitgenommen wurde. Melancthon war darüber sehr ungehalten. In dem schon erwähnten Brief an Veit Dietrich schreibt er weiter: Tantum autem ei tribuitur, ut nunc in conventum abducatur, me relicto, credo quod hominem audacem putent opponendum eis, qui moliantur conciliationem. So hoch schätzte endlich der

Kurfürst den Pfarrer von Kahla, daß er im Jahre 1545 die wiederholte Bitte der Augsburger, denselben ihnen als Pfarrer zu überlassen, abschlug.

Doch sollte dessen ungeachtet der Aufenthalt des Naogeorgus in Sachsen bald ein Ende nehmen. Im Jahre 1546 erhob sein Superintendent Aquila von Saalfeld, ein geborener Augsburger, gegen ihn Anklage wegen Irrlehren. Zu den alten Vorwürfen hinsichtlich der Prädestination kamen neue, die Abendmahlslehre betreffende. Letztere vermochte der Angeschuldigte vor dem Weimarer Konsistorium zu entkräften, erstere nicht. Den ihm gemachten Auflagen entzog er sich aber. Er verließ Kahla und wandte sich nach dem Süden. Damit beginnt für ihn ein unstätes Leben. Ende September 1546 trifft er zu Augsburg ein (M. Michael Keller schreibt 1. Oktober 1546 über ihn nach Kaufbeuren: Welcher diese tag mit sampt ander alhie ankumen ist, Kaufbeurer Pfarrarchiv, Foliant D.). Die Augsburger leihen dann den berühmten und gelehrten Mann nach Kaufbeuren, wo er vom 22. Oktober 1546 bis 8. August 1548 wirkte (die Anstellungsurkunde sowie die Quittung über die bei der Entlassung ausgezahlte Geldsumme im Kaufbeurer Pfarrarchiv). Kempten bot ihm hierauf Wirkungskreis bis 1550. Dann war er in Basel, wo er mit den berühmten Juristen Bonifacius Amerbach und Huldricus Iselius Freundschaft schloß (Vorrede zum Jeremias). Die Vorrede zu seinem Judas ist unterschrieben: Stutgardiae 12. September 1552. Also muß er gegen Herbst 1552 in der Hauptstadt Württembergs sich aufgehalten haben. Nach der Vorrede zu seinem *regnum papisticum* ist er im Februar 1553 wieder in Basel. Am 1. März 1555 ist er nach der Widmungszuschrift zu seiner Übersetzung der Reden des Chrysostomus ebenfalls in Basel. Am 9. März 1555 ist er nach der Vorrede zu seinen Satiren in Stuttgart. Von da an bis 1560 muß er in Stuttgart geblieben sein. 1560—64 war er Oberpfarrer in Eßlingen. Manche Wendungen in den Widmungszuschriften seiner aus diesen Jahren stammenden Werke deuten darauf hin, daß er in diesen Wanderjahren oftmals mit Mangel zu kämpfen hatte. Ein seiner Ausgabe des *Enchiridion Epicteti* von 1554 beigegebenes Gedicht dankt für Genesung von langer Krankheit.

Es ist auffällig, daß Naogeorgus nirgends dauernd bleiben

konnte. Sittliche Verfehlungen sind die Ursache nicht gewesen. In der Vorrede zu seinem 1543 erschienenen Haman äußert er, man habe, bevor dieses Werk im Druck vorlag, gesagt, er wolle darin die Bigamie lehren oder verteidigen. Ego neque probo neque damno bigamiam, hoc, si quis ea necessitatis utatur gratia, illud que, nollem istum peregrinum et orientalium populorum morem adversus nostras communes leges introduci et suscipi. Porro numquam mihi in mentem venit aut asserere aut defendere bigamiam aut polygamiam. Es ist das anscheinend das einzige Mal, daß ihm falsche sittliche Anschauungen zum Vorwurf gemacht wurden. Sailer rühmt seinen Lebenswandel mit überaus anerkennenden Worten (a. gen. D. S. 114 u. 118). Auch Unbrauchbarkeit zum Predigamt kann die Ursache dieses steten Wanderns nicht gewesen sein. Sailer bezeugt seine Geschicklichkeit und Beliebtheit als Prediger (S. 117 u. 118). Wie ernst es Naogeorgus mit seiner Predigtthätigkeit genommen haben muß, kann man aus den Vorreden zu mancher seiner Schriften ersehen. Besonders schön ist die seiner Ausgabe der Synesiusbriefe vorangesezte Zueignungsschrift an die Bürgermeister und Rathsherrn von Straubing, durch welche er die infolge der Politik der bayerischen Herzöge und der Wirksamkeit des Canisius in ihrem Bestande aufs höchste bedrohte evangelische Gemeinde seiner Vaterstadt in ihrem Glauben stärken wollte. Auch seine exegetischen Arbeiten sind ein Beweis für seine Geschicklichkeit zu praktischer Auslegung und Anwendung der Heil. Schrift. Außerdem war er mutig genug, den Evangelischen ihre oftmals mangelnde christliche Lebensführung zum Vorwurf zu machen. In der Widmungsschrift des Jeremias lesen wir: Cui plus datum est, ab eo etiam plus (iuxta Domini verba) requiretur. Id quod praecipue animadvertere deberent, qui Evangelico nunc titulo gloriantur, qui tametsi a multis impietatibus vera cognitione sint liberati, vacillant tamen et adhuc altero pede inhaerent plerique coeno vitamque parum ad Evangelicum praescriptum correxerunt, avari, maledici, superbi, detractores, superciliosi aliorum contemptores: Ut de multis id dici possit, quod de philosophis quibusdam dicebat Epiktetus, quod nempe Evangelici sint

ἀνευ τοῦ πράττειν μέχρι τοῦ λέγειν.

Summa, satis est ubique mali causaeque, cur agamus poenitentiam omnes, quandoquidem longanimitate nos sua Deus haud frustra exspectat multisque sermonibus rebusque invitatur, ut redeamus tandem in viam, venturasque propediem plagas evitemus.

Daß Naogeorgus so viel wandern mußte, lag zum ersten an seiner unruhigen Sinnesart. Er hielt es nie lange an einer Stelle aus. Was er in der Vorrede zu seinem Judas von seiner Schriftstellerei bekennt: Diuturnum dumtaxat odi laborem magisque is mihi arridet, qui in mense uno aut altero aut ut plurimum sex potest absolvi, ut inde quasi renovatis viribus animoque recreato ad alium novum me conferre possim, paßt auch auf sein sonstiges Wirken. Dazu kamen die Zeitverhältnisse. Ein Mann, der die Lehren und Ceremonien der römischen Kirche als teuflisch bekämpfte, konnte sich natürlich nicht dazu verstehen, das Interim anzunehmen, war überhaupt zur Tätigkeit in einer Stadt nicht geeignet, die irgend Rücksicht auf den Kaiser nehmen mußte. Der wichtigste Grund für das Wandern des Naogeorgus ist noch nicht genannt. Er war ein Mann, der nicht jeder von irgend einer Autorität ausgesprochenen Ansicht beipflichtete, sondern der sich stets ein eigenes Urteil bilden und bewahren wollte. Sein Grundsatz war (Sat. I, 4):

Addictus nulli nullique innixus ubique...

Perlego quos possum, nullius sperno labores,

Decerpoque mihi quae consentanea vero

Et sanctis proprius sunt visa accedere scriptis...

Paulus sentire loquique

Mandat idem, ne prava oriantur schismata passim.

Hoc aliter fieri nequit, ac si solius omnes

Discipuli simus Christi spectemus et unum,

Praeterea nullis dedamus corda magistris.

Zu diesem Grundsatz hat er auch seine Amtsbrüder bringen wollen. Dem entsprechend hat er energisch gegen die Verfehrungssucht mancher Geistlicher jener Zeit Front gemacht und es scharf getadelt, daß sie diesen oder jenen Zeitgenossen wegen irgend einer Stelle seiner Schriften als einen Irrgläubigen erklärten, ohne seine Schriften oder wenigstens die angefochtene Stelle gelesen zu haben. So in Sat. V, 5, einem Dialog zwischen Maurus und Phormio.

M. Svermeros stolidosque sonas tu Phormio semper
 Et male de Christo sentire sacrisque sigillis
 Clamore affirmas magno vultuque minaci
 Damnasque et tantum non fulmine trudis ad Horcum
 Nec tamen illorum quod oportet nomina profers,
 Sed more Andabatae clausis configis ocellis.
 Dic mihi quos sentis?

Ph. Quasi non agnoscere Maure
 Ipse queas, contra quos tot scripsere magistri
 Et praeceptores nostri patresque colendi,
 Qui nempe arripiunt vesani dogmata Zwingli
 Et quae versute scripsit Suencfeldius ater
 Quaeque tenent alii Suermeri hoc tempore multi.

M. Adversus multos nostri scripsere magistri.
 Illos tunc omnes Suermeros dicis?

Ph. Opinor
 Posse omnes dici nec ego dixisse verebor.

M. Illorum forsán legisti scripta frequenter
 Et rursum prorsumque inspexisti omnia iudex?

Ph. Non legi nec curo unquam legisse venena.
 Nec quicquam illorum nostras pervenit in aedes.
 Atque darem Veneris, mihi si essent, cuncta marito.

M. Atqui aliter sapuit Paulus nec spernere iussit
 Scripta prophetarum, verum legere atque probare
 Cuncta prius, quam vel rapidis comburere flammis
 Decretoque atrum cuiquam praefigere theta.
 Nec puto iudicium verum, si forsitan error
 Unus et alter inest libro, ut damnetur ubique
 Et liber et scriptor pariter. Quis enim omnia cernit?
 Ut non labatur, quis tam perfectus ad unguem?
 Nullus enim ferro flammisve extinguitur error,
 Puro sed Domini verbo vel luce suprema,
 Id quod fundati manifestum ab origine mundi
 Nec probo, quod non legisti legisseque curas
 Quae scripsere illi, quando tam copia praesens,
 Iudicis et sumis partes damnare que pergis

Ph. Attamen est summis credendum saepe magistris.

M. Est; verum a pueris, et primis tantum elementis
Cuiuscunque artis, ratio succrevit et aetas,
Quisque sibi verum ac falsum discernere debet
Legitimo probare modo. Monuit quoque Paulus,
Ne pueri simus sensu hucque agitemur et illuc,
Quovis doctrinae vento validaque procella.
Tu iam nec puer es nec prima elementa doceris,
Sed doctrinarum iudex populi que magister
Censeri cupis et parvis magnisque videri,
Unde tuum non est, facile auscultare magistris,
Sed praeiudicio sine praescriptisque tabellis
Eloquium iuxta sacrum argumentaque sana
Quis tandem accedat propius dignoscere vero.

Ph. Hac ratione voles, veterum omnia ut haereticorum

Quos tulit huc usque a primis ecclesia seclis
Scripta legam nec conciliis patribusque probatis
Credam concedamque aliquid qui scripta notarunt
Haereseos nec quemquam ausim appellare deinde
Haereticum cuius non legi scripta nec extant?

M. Extarent utinam cunctorum Phormio libri,

Ut nos ipsi etiam possemus cernere verum.
Multos namque licet damnatos iure sciamus,
Sunt tamen haud pauci, quibus est iniuria facta,
Quorum scripta parum sunt intellecta vel ultro
Depravata atque in sensum detorta malignum
Vel damnata palam vera invidiaque odioque
Judicis irati. Quare etsi iure vocemus

Haereticos quosdam, tamen nos errare necesse est

In multis aliis haud isto nomine dignis,

Si non cunctorum trutinamus scripta legendo.

Hinc te Suermeros nolim haereticosque crepare

Saepius, in iustos ne quos convicia fundas

Veraque pro falsis, pro nigris optima damnes,

Libros praesertim, quam nondum legeris ipse

Nec sint legitimo damnati more vetustis.

Dieses Drängen auf ein eigenes Urtheil, diese Betonung der eigenen

Anficht, auch wo sie mit der anderer in direktem Widerspruch stand, war in einer Zeit, von der Naogeorgus selbst sagt: Quid hoc saeculo suspiciosius et virulentius? Extemplo occinitur: Num tu te melius et doctius scripturum sperasti? Num tu tibi melius sacram scripturam intelligere videris atque illi summi viri? Num tu denuo adfers nova dogmata? (Widmungszuschrift zu seiner Auslegung des 1. Johannesbriefes) der Hauptgrund, daß Naogeorgus nirgend bleiben konnte. Dieses sein Selbständigkeitsgefühl hat ihn, darauf sei besonders aufmerksam gemacht, von Luther weit entfernt. Wie er 1544 einer extremen Prädestinationslehre huldigte, haben wir gesehen. Die Abendmahlsstreitigkeiten nach Luthers Tode haben die Kluft zwischen ihm und Luther immer größer gemacht. Im Jahre 1537 hatte er dem Reformator geschrieben:

Quia igitur tu nobis primus eam (scil. veritatem) tenebris
Oppressam Aegyptiacis in hanc clarissimam
Lucem, irato quamvis tenebrarum principe,
Reduxisti et primos incursus hostium
Et syncretismum omnem Satanae sodalium
Scuto fidei et gladio excepisti spiritus,
Quo sane plurimis dedisti animum, ut simul
Pro veritate eadem subeant pericula,
Tuo sub nomine hanc placuit tragoediam
Spectandam veritatis sectatoribus
Edere, ut his primitiis mea ergo te omnibus
Pro doctrina nota esset observantia.
Quodque fatear me tibi debere plurimum et
Omni velim modo me gratum ostendere,
Tu quaeso exiguum non spernas munusculum,
Sed me hactenus ignotum tibi vel ultimum
Tuos inter amicos habere sinas locum
Quem dudum amici ultro es dignatus nomine (Pamm. 39—56).

In seinem Judas vom Jahre 1552 läßt er den Herrn das Abendmahl auf folgende Weise einsehen:

Et tempus hoc meum ad crucem et mortem dabo,
Vivatis ut vos absoluti ab omnibus

Culpis et a mortis tyrannide liberi.
 Meumque fundam sanguinem, quo crimina
 Vestra abluam statuamque iustos in patris
 Conspectu. Et huius ut habeatis symbolum
 Atque monimentum iuge ad usque terminum
 Mundi: Accipite, comedite, corpus hoc meum est.
 Ut panis hic manu confringitur,
 Ut fulciat vitam robusque conferat,
 Sic corpus hoc frangetur ad vitam omnium.
 Et poculum hoc accipite et omnes ex eo
 Bibite, hic meus enim sanguis est pacti novi.
 Ut vinum enim effusum sitim levat et facit
 Laetum cor hominis et in malis audaciam
 Confert, ea quoque conferet sanguis meus
 Pectoribus omnium atque vestris. Quippe mox
 Fundetur in remissionem criminum.
 Quibus remissis vestra corda laeta erunt
 Contraque mortem animata et atra tartara.
 Firma fide dumtaxat hoc apprehendite,
 Vivetis in me, vivam et ego in vobis.

Unter den seiner 1562 erschienenen Auslegung des 26. Psalms angehängten, aber nach seinem eigenen Zeugnis schon früher geschrieben Epigrammen ist folgendes enthalten:

Ad Claudium.

Cur me negem esse, interrogas, Luteranum?
 Causam accipe. In confessione postrema
 Scripsit Luterus: Quisquis haud sacra in coena
 Panem esse credit corpus ipsius Christi
 Verum atque naturale, quod simul Judas
 Accipiat et Petrus, ita pravus et rectus,
 Nihil mecum agat consortiumque non speret.
 Ego credo neutrum, quod repugnet utrunque
 Scriptis sacris, proportionem et haud ullam
 Fidei habeat neque sapiat vetustatem.
 Scripsit et alia, quae nemo possit amplecti,
 Qui veritatem quaerat absque personis.

Quia ergo cunctos rejicit ipse damnatque,
 Qui non sua paradoxa cuncta et absurda
 Capiunt, probant, tuentur atque confirmant,
 Vocare me non audeo Luteranum.
 Satis mihi est, si Christianus appeller
 Christoque soli deditus magistro sim.

Daß auch in Eßlingen seines Bleibens nicht war, hatte zwei Gründe. Einmal war sein Eifer in einem Hexenprozeß daran schuld. Da der Artikel in der allgemeinen Biographie davon schweigt, ist es nötig, ausführlicher darauf einzugehen. Der protestantische Graf Ulrich von Helfenstein hatte 1562 auf Schloß Wiesensteig 20 Frauen wegen Hexerei einkerkeru lassen. Naogeorgus hatte sich dadurch veranlaßt gefühlt, an mehreren Sonntagen hintereinander über das schreckliche Wirken der Unholdinnen zu predigen. Nun verheerte ein gewaltiges Hagelwetter die Umgegend Eßlingens. Dieses Naturereignis bezeichnete Naogeorgus im Einverständnis mit seinen Amtsbrüdern als das Werk von Hexen, und zwar auf der Kanzel. In die Bürgerschaft kam dadurch gewaltige Erregung. Der Rat mußte eingreifen. Drei durch Volksmund als Hexen bezeichnete Frauen wurden verhaftet. Dieselben legten aber auf gütliches Zureden kein Geständnis ab. Deswegen wurden sie peinlich befragt. Der ob seiner Geschicklichkeit, Hexen Geständnisse abzulocken, berühmte Scharfrichter von Wiesensteig und andere Scharfrichter konnten durch ihre Folterungen ebensowenig wie die Eßlinger Prediger durch ihre Ermahnungen die Frauen zu der gewünschten Aussage bewegen. Infolgedessen war der Rat verständig genug, dieselben freizulassen. Überaus scharf wandte sich nun Naogeorgus auf der Kanzel gegen diese Freilassung. Er warnte jedermann vor der Gemeinschaft mit den drei Frauen und erklärte schließlich, die Kirche verlassen zu wollen, falls sie von denselben betreten würde. Neue Aufregung entstand unter der Bürgerschaft. Die Bürger beschuldigten den Rat seine Pflicht vernachlässigt zu haben. Außerdem erklärte der Wiesensteiger Scharfrichter, der Rat habe ihn gehindert, die Folter gegen die drei Frauen geziemend zur Anwendung zu bringen. Als Anstifter dieser neuerlichen Unruhen mußte sich Naogeorgus vor dem Rat verantworten. Er gab aber „gar scharfe, böse Antworten“; er rede der Obrigkeit nichts darein, sie solle ihm auch nichts drein

reden; jüngst habe ein Geistlicher gepredigt, die Obrigkeit zu Eßlingen sei unnütz; man habe das hingehen lassen; ihm aber müße man sein predigen auf; fast müsse er denken, in Eßlingen sei wirklich eine unnütze Obrigkeit. Die Herren sollten zusehen, daß sie mit ihrem Schinden, ihren Steuern, Satzungen keinen Aufruhr erregten; er wolle keinen erregen. Der Rat gab daraufhin dem Oberpfarrer einen scharfen Verweis unter Androhung der Absetzung, falls derselbe noch einmal durch seine Predigten Zwietracht und Unruhe erzeuge (Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte, I). Man muß es bedauerlich finden, daß ein Mann wie Naogeorgus, der ein für seine Zeit seltenes freies Urteil hatte, den Herenwahn teilte. Aber es wäre unbegreiflich, wenn er denselben nicht geteilt hätte. Jedenfalls hatte Naogeorgus durch sein Vorgehen das Vertrauen des Rates zu seiner Wirksamkeit erschüttert. Kurze Zeit nach diesem Zusammenstoß erhob der Württemberger Herzog gegen Naogeorgus den Vorwurf der Irrlehre. Man sagt, dieser Vorwurf habe sich auf seine Auslegung des 26. Psalms gegründet. Das dürfte falsch sein. Wahrscheinlich wurde dieser Vorwurf im Hinblick auf einige der beigegebenen Epigramme erhoben, in denen, abgesehen von anderem, die damals besonders von Württembergischen Theologen vertretene Ubiquitätslehre angegriffen wurde. Da der Eßlinger Rat in gewissen Dingen in Abhängigkeit vom Herzog stand, mußte Naogeorgus entlassen werden. Das Entlassungsdekret ist vom 26. Januar 1564 datiert. Dieses Datum ist der letzte feste Punkt für die Lebensgeschichte des Naogeorgus. Hiemit verschwindet er aus unserem Gesichtskreis.

Eine Überlieferung läßt ihn am 29. Dezember 1563 zu Wisloch im heutigen Baden gestorben sein. Nach dem oben angegebenen Tag seiner Entlassung in Eßlingen ist das falsch. Eine andere Tradition verlegt seinen Tod ins Jahr 1578 (Böttcher, *Germania sacra*, Leipzig 1874, II, 1185). In der Zusage zu seiner Auslegung des 26. Psalms hatte er davon gesprochen, daß er noch mehr Epigramme dichten und dieselben gemeinsam mit den dieser Psalmauslegung beigegebenen als ein besonderes Buch herausgeben wolle. Es findet sich aber keine Spur, daß ihm die Ausführung dieses Vorsatzes möglich geworden ist. Vielleicht darf man darin einen Beweis sehen, daß er bald nach seiner Entlassung von der

Ußlinger Stelle gestorben ist oder daß Altersbeschwerden ihn zu geistiger Arbeit unfähig gemacht haben.

In der Geschichte Ußlingens von Pfaff sind (Ergänzungsheft S. 12) die evangelischen Geistlichen dieser Stadt zusammengestellt. Darnach war ein Sebastian Kirchmayer von 1564 bis 7. August 1565 Pfarrer in Ußlingen. Ein Sebastian Kirchmaier Ratisbonensis wurde im Sommer 1560 zu Wittenberg immatrikuliert. Ob derselbe ein Sohn unseres Naogeorgus war, kann nicht angegeben werden. Möglich wäre es. Naogeorgus war zum mindesten zweimal verheiratet. Seiner Schrift: *Rubricae sive summae capitulorum iuris canonici* vom Jahr 1551 ist ein Lied auf den Tod seiner zweiten Gemahlin Margarethe vorangestellt. Im Jahre 1544 hatte er zwei Kinder (Archiv für Reformationsgeschichte I, 119). An das Trauerlied um seine zweite Frau schließt sich auch ein solches wegen des Hinscheidens seiner Tochter Elisabeth.

Naogeorgus hat eine umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Darf das folgende in der Hauptsache auf Grund der auf der Münchener H. u. St. Bibl. vorhandenen Schriften hergestellte, chronologisch geordnete Verzeichnis als erstmaliger Versuch einen Anspruch auf Vollständigkeit nicht erheben, so kann es doch einen Begriff seiner schriftstellerischen Tätigkeit geben. Folgende Werke des Naogeorgus können also genannt werden:

1. *Tragoedia nova Pammachius*, Wittenberg bei Johannes Lust, 1538;

2. *Tragoedia alia nova Mercator seu Judicium*, in qua in conspectum ponuntur apostolica et papistica doctrina, quantum utraque in conscientiae certamine valeat et efficiat et quis utriusque futurus sit exitus, ohne Ort und Drucker, 1540;

3. *Incendia seu Pyrgopolinices*, tragoedia recens nata, nephanda quorundam papistici gregis exponens facinora, Wittenberg, ohne Drucker, 1541;

4. *Hamanus*, tragoedia nova, sumpta e bibliis, reprehendens calumnias et tyrannidem potentum et hortans ad vitae probitatem et metum dei, Leipzig, bei Michael Blum, 1543 (mense Aprili);

5. *In primam d. Joannis epistolam annota-*

tiones, quae vice prolixi commentarii esse possunt, ohne Ort und Drucker, 1544;

6. *Agriculturae sacrae libri quinque*, Basel, ohne Drucker, 1550; über Inhalt und Zweck dieses in Hexametern geschriebenen Buches gibt eine auf dem Titelblatt beige druckte Notiz Aufschluß: Hoc scripto, lector, non solum omnibus numeris absoluti theologi expressam imaginem es habiturus, verum etiam, quibus instructum doctrinis ac moribus imbutum ad omnem sanctissimi huius muneris exercitationem esse oporteat, plenissime cognosces.

7. *Rubricae sive summae capitulorum iuris canonici*, omnibus tam iura discentibus quam aliarum artium studiosis scitu cumprimis utiles ac necessariae, Basel, ohne Drucker und Zeit; die Widmungszuschrift ist vom 5. Januar 1551 datiert; der eigentlichen Schrift ist vorangeschickt: Tho. Naog. in obitum mag. Michaelis Koelner concionatoris Augustani epicedion; eiusdem in obitum uxoris Margarethae; eiusdem in obitum Elizabethae filiae; der Schrift ist angefügt: In obitum magistri Ioannis Hesling Calensis epicedion Thomae Naogeorgi;

8. *Hieremias, tragoedia nova ex propheta Hieremia sumpta*, hisce temporibus valde accomodata, cum luculenta praefatione, Basel, ohne Drucker und Zeit; die Zuschrift ist datiert vom 4. Juli 1551;

9. *Judas Iscariotes, tragoedia nova et sacra, lectu et actu festiva et iucunda*. Adiunctae sunt quoque duae Sophoclis tragoediae *Ajax flagellifer* et *Philoctetes*, ab eodem autore carmine versae, Basel, ohne Drucker und Zeit; die Zuschrift ist vom 12. September 1552 datiert;

10. *Regnum papisticum*, opus lectu iucundum omnibus veritatem amantibus, in quo papa cum suis membris, vita, fide, cultu, ritibus atque caeremoniis, quantum fieri potuit, vere et breviter describuntur, distinctum in libros quatuor, ohne Ort und Drucker, 1553 (mense Junio). Dem Werke sind mit besonderer Seitenzählung zwei andere beigegeben: *Sylvula carminum* aliquot a diversis piis et eruditis viris conscriptorum,

quibus variae de religione sententiae et controversiae brevissime explicantur; ferner: Sylva carminum in nostri temporis corruptelas, praesertim religionis, sane quam salsa et festiva, ex diversis hinc inde autoribus collecta;

11. Moralis philosophiae medulla docens, quo pacto ad animi tranquillitatem beatitudinemque praesentis vitae perveniri possit, nempe Epikteti enchiridion graece ac latine cum explanatione, Straßburg bei Wendelin Richelius, 1554; Beigefügt ist: Eucharisticon ac votivum eiusdem carmen ad Christum postquam a diuturna febris esset liberatus;

12. Dionis Chrysostomi praestantissimi et philosophi et oratoris orationes in latinum conversae, in quibus cum magna rerum scitu dignissimarum varietas, elegantia ac sapientia tum vero perspicua totius fere Homericæ poeseos explicatio continetur, Basel, bei Johannes Oporinus 1555 (im März);

13. Satyrarum libri quinque priores. His sunt adiuncti de animi tranquillitate duo libelli, unus Plutarchi latinus ab eodem factus, alter Senecae, cum annotationibus in utrumque, Basel, bei Johannes Oporinus, 1555 (im Juli);

14. De infantium ac parvulorum salute deque Christi dicto sinite parvulos ad me venire, conclusiones 145, Basel, 1556 (in München vorhanden, mir aber trotz Bemühungen nicht zu Gesicht gekommen);

15. Plutarchi Charonensis summi philosophi libelli septem in Latinum conversi, cum antea versi non essent, Basel, bei Johannes Oporinus 1556 (im Juli); es sind folgende Schriften: Septem sapientium convivium; de superstitione; quomodo se quisquam citra invidiam laudare possit; de fraterno amore; de garrulitate; de sillaba *ei* apud Delphos; de Socratis daemonio;

16. Phalaridos Agrigentorum tyranni epistolae doctissimae Graece ac Latine, Basel bei Johannes Oporinus, 1558;

17. De bello germanico, in laudem Joannis Pe-

dionaei eiusdem belli scriptoris carmen iambicum trimetrum scazon, ohne Ort und Drucker, die Zugschrift ist vom 1. Januar 1558 datiert;

18. Sophoclis tragoediae septem latine carmine redditae et annotationibus illustratae, Basel, bei Johannes Dporinus, ohne Zeit, die Widmungszugschrift ist vom 21. März 1558 datiert. Es sind abgesehen von den schon früher übersetzten und herausgegebenen Dramen *Nias* und *Philoktetes* folgende: *Elektra*, *Ödipus Tyrannus*, *Antigone*, *Ödipus auf Kolonus*, *Trachinerinnen*. Dem Werk sind verschiedene Dichtungen auf Naogeorgus vorangestellt; dieselben rühren her von Jakob Schegg, Johannes Sturm, Sebastian Pontanus aus Ulm, Johann Seccervitius aus Breslau, Micu. Torites, Hieronymus Meggisserus aus Stuttgart und Christian Pierius. Dem Werk sind griechisch und deutsch eine Anzahl von Sentenzen aus den übersetzten Tragödien angefügt;

19. De dissidiis componendis ad Matthiam Bredenbachium ludimagistrum Embricensem libri duo. Adiuncta est etiam satyra ante annos aliquot scripta in Joannem della Casa archiepiscopum Beneventanum, Sodomiae patronum, Basel, ohne Drucker, 1559. Dem Werke sind außerdem drei Gedichte von verschiedenen Verfassern beigegeben 1. Catalogus librorum aureum Babylonis calicem referentium perversamque doctrinam ac speciosa mundi venena aureo ac divino tecta sermone continentium, a quibus tamquam a Pharisaeorum fermento Christianis cavendum est. 2. In catalogum autorum et librorum, quos Paulus III papa pro haereticis et damnatis passim proscribi voluit *αὐτοσχέδια*. 3. In Catalogum Pauli III pontificis Romani, quo orthodoxae religionis autores omnes proscribit.

20. Synesii philosophi ac episcopi Ptolemaidis Cyrenaeae epistolae lectu dignissimae in utriusque linguae studiosorum gratiam graece ac latine editae, Basel, bei Johannes Dporinus, ohne Jahr, die Übersetzung der Briefe war am 25. April 1558 vollendet, die Widmung ist vom 1. März 1559 datiert.

21. Der Ausgabe des regnum papisticum vom Jahre 1559 ist beigegefügt: Satyra in catalogum haereticorum nuper Romae editum;

22. Psalmi XXVI: Judica me Deus etc., familiaris explanatio. Adiecta sunt etiam eiusdem epigrammata quaedam ex libro I epigrammatum ipsius selecta, Basel, bei Johannes Oporinus, 1562.

Mit Berufung auf ein Verzeichniß des Naageorgus in der bibliotheca Gesnero — Simlero — Frisiana führt Am Ende in Strobel, Miscellaneen literarischen Inhalts III, 144 und 146 noch folgende Schriften des Naageorgus an: Epitome ecclesiasticorum dogmatum, carmine hexametro heroico und

Isocratis libellus *περὶ βασιλείας*, ohne aber irgend welche Angabe dazu machen zu können. Uns war es unmöglich, etwas von diesen Schriften auffinden zu können, womit jedoch nicht geleugnet sein soll, daß diese und vielleicht noch andere Schriften ihm ihre Entstehung verdanken.

(Vorlesung folgt.)

L. Theobald.

Die christliche Heilsgewißheit.

Wenn man heutzutage eine Erörterung über die christliche Heilsgewißheit beginnt, so muß man auf den Vorwurf gefaßt sein, das sei nicht mehr zeitgemäß. In der Reformationszeit habe die Frage allerdings alles Interesse in Anspruch genommen: Wie wird Gott mein Gott, wie kommt es zu einer Gemeinschaft zwischen Gott und mir? Ja, das ist die Frage, auf die eine Antwort suchend, Luther zum Werk der Reformation geführt wurde, aus ihr ist die Reformation geboren. Heute stehe eine andere Frage im Vordergrund, die noch gar nicht im Gesichtskreise der Reformatoren lag, nämlich die: Wie werde ich Gottes, wie werde ich des Heilandes gewiß, wie kann ich mich überhaupt der Realitäten des Glaubens bemächtigen, wie ihrer Wirklichkeit gewiß werden? In der Tat ist dem so, und die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Problems in der neueren Zeit, besonders seit Frank, zeigt, wie sehr man an dieser Frage interessiert ist. Sie ist hervorgerufen durch die Zeit. In der Reformationszeit zog niemand die Glaubensrealitäten in Zweifel, infolgedessen lag für die Reformatoren kein Anlaß vor, auf diese letzte Frage einzugehen. Aber wenn heute im Namen der Wissenschaft Sturm gelaufen wird gegen Gott, gegen das Christentum, gegen seine Glaubensrealitäten und wenn die Stürmer nicht nur in den Gegnern des Christentums gefunden werden, sondern sie sogar innerhalb der christlichen Kirche gegen Fundamentalwahrheiten des christlichen Glaubens entstehen, so begreift man, wie groß das Interesse sein muß, die Glaubensrealitäten

wissenschaftlich sicher zu stellen. Indessen weiß man seit Kant, daß es nicht möglich ist, dieselben jemandem in der Form eines mathematischen Beweises anzudemonstrieren. Die reine Vernunft vermag das Übervernünftige nicht zu fassen, und die praktische Vernunft kommt höchstens zu Postulaten. Postulate sind aber noch keine Beweise. Um so mehr war man benötigt, das Recht der tatsächlich überall unter Christen vorhandenen Wahrheitsgewißheit auf anderem Wege nachzuweisen. Man tat es, indem man den Grund aufdeckte, der trotz aller Angriffe die Glaubensrealitäten trug, und versuchte von da ihrer Wirklichkeit gewiß zu werden und sie wissenschaftlich zu begründen. Dabei war man sich sehr wohl dessen bewußt, daß man eben nur bei einem beschränkten Kreise Zustimmung finden würde, nämlich nur bei denen, denen es möglich war, die Wirklichkeit jenes tragenden Grundes anzuerkennen. Und als diesen tragenden Grund hat sowohl Frank in seinem genialen System der christlichen Gewißheit wie sein Schüler Ihmels in seiner christlichen Wahrheitsgewißheit die Heilsgewißheit herausgestellt. Entwickelt doch Frank alle Glaubensobjekte aus dem Bewußtsein des seines Heils gewissen Christen, d. h. dessen, der sich bewußt ist, Wiedergeburt und Befehrung erlebt zu haben, wobei er unter Wiedergeburt die Sehung des neuen Menschen versteht, sofern sie göttliche Kausalität hat, und unter Befehrung das Eingehen des Menschen auf die göttlichen Gnadendarbietungen. Dies seiner selbst gewisse Bewußtsein des wiedergeborenen und bekehrten Christen ist ihm die Burg, in die sich der Christ allen Angriffen gegenüber zurückzieht und von der aus er sie überwindet. Und wenn Ihmels die Wahrheitsgewißheit auf das Wort gründet, so ist eben seine Meinung die, daß die Wirkungen, die vom Schriftwort ausgehen, den Christen seines Heils und damit aller Glaubensrealitäten gewiß machen.

Beschäftigen wir uns also mit der christlichen Heilsgewißheit, so paßt die Aufgabe doch insofern in die Zeit hinein, als die Heilsgewißheit der tragende Grund aller Wahrheitsgewißheit ist. In der That: Ist Gott meines Herzens Trost und mein Teil, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Ist er mein Gott, so ist die Frage nach seiner Wirklichkeit erledigt. So käme es also vor allem darauf an, der Frage: Wie wird er mein Gott, d. h. der Frage nach der Begründung der christlichen Heilsgewißheit nachzugehen

und damit die letzten Gründe aller christlichen Wahrheitsgewißheit aufzuzeigen. Aber diese Frage ist unabtrennbar, ja ihre Beantwortung völlig abhängig von der anderen: Wie sieht christliche Heilsgewißheit aus, also von der Frage nach ihrem Wesen. Und auf diese Frage erst einzugehen, liegt um so mehr Anlaß vor, als innerhalb der evangelischen Theologie in jüngster Zeit eine Kontroverse darüber entstanden ist.

Gottschick¹⁾ hat im Jahre 1903 in der Zeitschrift für Theologie und Kirche einen bemerkenswerten Aufsatz veröffentlicht, in dem er eine Darstellung der christlichen Heilsgewißheit im Anschluß an Luther gibt, aber die Anschauung Luthers in einer bestimmten Richtung ergänzen zu müssen glaubt und zwar gerade in Konsequenz der lutherischen Lehre. Gottschick erkennt an, daß Luther eine nicht mehr zu veräußernde Wahrheit hinsichtlich der christlichen Heilsgewißheit festgestellt hat, wenn er die sie erzeugende Kraft in der göttlichen promissio sieht, der die fiducia auf seiten des Menschen entspricht. Heilsgewißheit ist das Vertrauen, das auf die göttliche promissio, wie sie in dem Schriftwort und der darin in Jesu Person enthaltenen Offenbarung der Huld Gottes vorliegt, eingeht, ein Satz, der die evangelische Frömmigkeit charakterisiert. In dem Begriff des Vertrauens, wie er ihn bei Luther vorfindet, unterscheidet Gottschick zwei Momente. Er ist einmal das bußfertige Vertrauen auf Christus, das zum demütigen Vertrauen auf Gott als auf den auswächst, der mir verzeiht oder mich trotz meiner Schuld zu seinem Kind und Erben einsetzt. Er ist also Vertrauen auf die um Jesu willen stattfindende Vergebung. Aber anderseits ist dies Vertrauen nun Trieb und Kraft zum Beginn der Gesetzeserfüllung und damit des Genusses des ewigen Lebens. Das Vertrauen zum vergebenden Gott wird unmittelbar zur Erfüllung der ersten Tafel des Gesetzes, indem es sich über die mannigfachen Lebensbeziehungen ausbreitet, als Demut im Glück, als Geduld im Unglück, als Sorglosigkeit in der Gefahr, als Mut im Kampf, als Hoffnung im Tode sich bewährt und in frohem Dank, in zurechtlicher Bitte sich darstellt. Ja, mittelbar gibt es auch den An-

¹⁾ Das Folgende schließt sich an den betreffenden Aufsatz mehr oder weniger eng an.

trieb zur Erfüllung der zweiten Tafel, sofern die aus ihm entstehende Gegenliebe zu Gott sich an dem Nächsten betätigt. Ja mehr, nicht nur den Antrieb, sondern auch die Kraft zur Erfüllung der zweiten Tafel gewährt das Vertrauen zu Gott, sofern es über den knechtenden Reiz der Güter und den lähmenden Druck der Übel dieser Welt hinaushebt und so die hauptsächlichste Fessel des guten Willens zerbricht.

Gerade dies zweite Moment im Heilsvertrauen oder — was dasselbe ist — der Heilsgewißheit ist nun nach Gottschick bei Luther sowohl wie überhaupt in der evangelischen Frömmigkeit von der größten Bedeutung. Zwar ist Heilsgewißheit nie zu denken ohne Vertrauen auf die Huld Gottes, aber eben in diesem Vertrauen ist „rastlose Aktivität, die als ein lebendig, schäftig, mächtig Ding die ganze innere und äußere Aktivität des Menschen, seinen Mut und Sinn, sein Denken, Fühlen und Wollen zu fortschreitender Übereinstimmung mit Gottes Gesetz wandelt, ja die ihn auch befähigt, ihn über das Leid und die Übel der Erde zu erheben“. Diese „Aktivität des Glaubens“, wie er es nennt, betont zu haben, rechnet Gottschick Luther zum bleibenden Verdienst an und wird nicht müde, dieselbe in immer neuer Beleuchtung an Luther zu zeigen. Die als Aktivität gedachte Heilsgewißheit ermöglicht erst eine volle Würdigung der Beziehungen des äußeren Lebens. Unmittelbar treibt sie zur That. „Ein Christenmensch, der in jener Gewißheit lebt, bedarf nicht eines Lehrers guter Werke, sondern was ihm vorkommt, das tut er, so wie Mann und Weib, die einander lieben und vertrauen und von selbst das Rechte gegeneinander tun. Da ist kein Unterschied in den Werken, er tut das Große, Lange, Viele so gern als das Kleine, Kurze, Wenige und wiederum, dazu mit fröhlichem, friedlichem, sicherem Herzen und ist ein ganz frei Geselle.“ So ist die Heilsgewißheit der Schlüssel der evangelischen Ethik.

Nun hat aber Luther nach Gottschicks Meinung die praktische Kraft seiner lebendigen Anschauung von der Heilsgewißheit selbst geschwächt durch seine formulierte Lehre derselben. Praxis und Theorie sind also auch bei Luther nicht dasselbe, und zwar ist die letztere schlechter. Die Theorie, unter der die Praxis dann nachher auch leidet, finden wir in der Lehre vom Gewinn des Gnadenstandes oder der Rechtfertigung, wo Luther aufs strengste die passive

und aktive Gerechtigkeit, Vergebung und Gesetzeserfüllung, Glauben und Wirken als das Vorausgehende und Nachfolgende scheidet. Gottschick drückt sich so aus: als zwei Welten, die so verschieden sind wie Himmel und Erde. Der Vergebung und des Gnadenstandes soll man gewiß werden in dem Vertrauen, welches an Gesetzeserfüllung überhaupt gar nicht denkt, sondern nur an die objektive Bürgschaft der Gnade in Christus. Und dann erst, wenn dies Ziel der Gewissensberuhigung erreicht ist, soll der Gedanke an die Erfüllung des Gesetzes ins Bewußtsein treten. Gottschick sieht diese Formulierung der Lehre hervorgerufen durch das berechnete und durch den Gegensatz gegen den Katholizismus verschärfte Interesse, der unsittlichen Idee vorzubeugen, als ob unsere Werke Gottes Huld begründen könnten, und er meint, daß Luther und alle in der Richtung gehende kirchliche Verkündigung über diesem nächsten Zweck den höheren verliert, nämlich den, den Weg zur Gewinnung der Heilsgewißheit zugänglich zu machen. Als Beweis für die Mängel einer derartigen Verkündigung nennt Gottschick die Tatsache, daß weite Kreise, denen man ein ernstes religiöses Interesse nicht absprechen kann, dessen Befriedigung auf anderen Wegen als den von der kirchlichen Verkündigung gewiesenen suchen. Er nennt weiter dafür die Kritik, die der Pietismus alter und neuer Zeit an der kirchlichen Lehre von der Heilsgewißheit geübt hat und noch übt, sei es, daß er durch Selbstbearbeitung und Gebetssturm auf Gott starke religiöse Seligkeitsempfindungen erjagen will, die durch ihr plötzliches Eintreten und ihre Passivität sich als ein göttliches Zeugnis für die erreichte Begnadigung darstellen soll, sei es, daß er eine Gewißheit des Gnadenstandes durch Rückschluß aus den eigenen Fortschritten in der Heiligung zu gewinnen sucht. Der historische Jesus, wie er auf die Menschen einwirkt, wie er mit ihnen umgeht, wie er in Wort und Tat ihnen seine Heilandsliebe und in ihr Gottes Liebe offenbart, kommt nach Gottschick bei einer derartigen Verkündigung viel zu kurz. Gottschick rechnet damit, daß sich die Intensität der *terrores conscientiae* abschwächt und dann eben jene Verkündigung, die an Luthers eigenen, durch seine Erziehung im Katholizismus geförderten Erfahrungen orientiert und darum höchstens partiell berechtigt ist, verständnislos wird. Ja, er nennt jene Lehrform eine einseitige und unwahre Abstraktion, die

unter dem Druck des zeitgeschichtlichen Gegensatzes in widerspruchsvoller Zurückdrängung oder Nichtentwicklung von sonst stark betonten Gedanken zustande gekommen ist. Der Gedanke des Gnadenstandes ist ihm blaß und bedarf notwendig der Bereicherung, ja ist gar nicht vollziehbar ohne den Gedanken an ein Leben nach der Regel des Dekalogs, an ein Leben der Seligkeit, zu dem uns Gott schon hier durch die Vergebung erhebt und befähigt und in dem er uns zur Vollendung führen wird. Schließlich geht Gottschick noch einen Schritt weiter, indem er es ablehnt, daß für alle Fälle die Schablone passe, nach der Heilsgewißheit erstmalig als Gewißheit der Vergebung zustande komme. In weitaus der größten Zahl der Fälle werden es konkrete Lebenshemmungen sein, in denen der Mensch des Elends inne wird, ohne Gott sein zu müssen in dieser Welt. Und die Gewißheit, einen gnädigen Gott zu haben, wird da so zustande kommen, daß Gottes Liebe der Seele als das in der besonderen Not Wirksame aufgeht. Für die Jugend aber, die keine Sorgen hat und für die das intensive Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit nicht naturgemäß ist, besonders wenn sie nicht unter dem Druck des Gesetzes, sondern in der Atmosphäre des Geistes Christi aufgewachsen ist, wird die erste Form, in der sie Heilsgewißheit erlebt, die freudige Hingabe an das christliche Ideal als ein köstliches sein. — So ist denn allerdings Luther in dieser vermeintlichen Konsequenz lutherischer Gedanken kaum noch zu erkennen. An der Schrift wird sich auszuweisen haben, ob die Anschauung Gottschicks zu Recht besteht.

Zunächst ist das gewiß, daß alle Heilsgewißheit als Vertrauen auf die Huld Gottes um Jesu willen eben irgend wie an Jesu Person geknüpft ist. Er ist es, der in der synoptischen und johanneischen Verkündigung die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, bei ihm können sie Ruhe finden für ihre Seelen (Matth. 11, 28). Alle Bußpredigt, wo er sie übt, weist auf ihn: Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen (Matth. 23, 37)! Diese Stellen zeigen übrigens, daß man, auch abgesehen vom Johannes-evangelium nicht behaupten kann, Jesus gehöre in das Evangelium, wie er es verkündet hat, nicht hinein. Bei Johannes bezeugt er, daß niemand zum Vater kommen kann ohne ihn (Joh. 14, 6), daß wir ohne ihn nichts tun können (Joh. 15, 5). Er vermittelt die Gottes-

fandschaft (Joh. 1, 12). — Das Verhalten zu ihm, an das überall der Heilsbesitz geknüpft ist, wird als Glaube bezeichnet. Weil er glaubte, konnte dem Hauptmann von Kapernaum geholfen werden (Matth. 8, 10), um ihres Glaubens willen heilte der Herr das blutflüssige Weib (Matth. 9, 22), um ihres Glaubens willen ward die Kananäerin erhört (Matth. 15, 28). Seine Jünger bitten ihn: Herr, stärke uns den Glauben (Luk. 17, 5), er hat für Simon gebeten, daß sein Glaube nicht aufhöre (22, 32). Konnte doch auch die Botschaft, daß in ihm das Gottesreich gekommen und er der verheißene Messias sei, nur im Glauben bejaht werden, und offenbar ist das der Glaube, zu dem er seine Jünger erziehen will (Matth. 16, 15 ff.). Zwei Momente in diesem Glauben werden sofort deutlich, zunächst das unbedingte, unerschütterliche Vertrauen auf Jesus: Er kann helfen und er will helfen, mit diesem Vertrauen naheten sich ihm alle, denen geholfen wurde. Sodann tritt auch eine intellektuelle Seite hervor, wie Petri Bekenntnis deutlich macht, und die uns im Neuen Testament oftmals begegnende Anrede an Jesus als Sohn Davids. Man muß sich aber, auf die Synoptiker gesehen, hüten, eine derartige Erkenntnis als ein dem Glauben mit Notwendigkeit vorausgehendes Moment, als eine notwendige Durchgangsstufe zu dem Vertrauen zu bezeichnen. Die Behauptung scheitert einfach an den Tatsachen, so gewiß doch die Jünger eben schon vor dem Tage von Cäsarea Philippi ihm vertrauten. Aber auf eins müssen wir noch unsere Aufmerksamkeit richten, nämlich darauf, ob von diesem Glauben der Gedanke an die Vergebung unabtrennbar ist. Nun läßt sich gewiß in vielen Fällen ein direkter Hinweis darauf nicht feststellen. Aber wurde nicht Jesus als der Erlöser aus des Satans Banden hin und her angerufen? Wurde nicht sein Erbarmen teuflischen Mächten gegenüber immer wieder in Anspruch genommen? Und spricht sich darin nicht aus, daß seine Hilfe irgendwie sich auf die Beseitigung der Sünde bezieht? Das erfährt Bestätigung, wenn man dann von Sündenvergebung hört an einer Stelle, die scheinbar keinen Anlaß dazu bot, wie bei dem Sichtsbrüchigen (Matth. 9, 2). Wie aber in seiner heiligen Nähe das Bewußtsein der Sünde wach wurde, das zeigt nicht bloß Petri Berufung, sondern, wie ich meine, auch die des Matthäus (Matth. 9, 9). Der kurze Bericht

über diese Berufung hat etwas Ergreifendes, hinter den wenigen Worten liegt eine Fülle von Gedanken und inneren Vorgängen. Warum folgte wohl Matthäus dem einen Blick, diesem einen Wort des Heilandes? Er war getroffen und beseligt zugleich. Wie der Zöllner und der Sünder zusammengehören, zeigt ja auch gleich die nächste Perikope, in der uns erzählt wird, wie bei dem Gastmahl sich die Pharisäer darüber aufhalten, daß Jesus mit Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt. Man wird also nicht unrecht tun, wenn man behauptet, daß auch bei den Synoptikern Glaube und Sündenvergebung eng zusammengehören. Dahin weist ja auch der Bußruf des Täufers, der Bußruf Jesu selbst und sein ernstes Wort: Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken (Luk. 5, 31). Das Gut, das er bringt, ist die Teilnahme am Reiche Gottes oder auch die Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft; Kinder des Reichs sind die, in deren Herzen der gute Same des Wortes gute Frucht bringt (Matth. 13, 38), Söhne des Höchsten die, welche das Liebesgebot erfüllen (Luk. 6, 35). Und wenn aus dieser letzten Stelle und aus vielen anderen gewiß erhellt, daß Gottes Kinder ein tätiges Leben zu führen haben, und wenn darum der Gedanke des Lohns oftmals hervortritt, so beweisen die oben angeführten Stellen zur Genüge, daß der Eintritt in das Reich nur durch Glauben möglich ist. Schließlich ist auch der letzte Lohn ein Gnadenlohn (Matth. 20, 1 ff.), nicht, was der Mensch tut, sondern was Gott tut, ist das Entscheidende.

Es ist schon darauf hingewiesen, daß auch in der johanneischen Verkündigung Jesus gleichfalls alles Heil an sich bindet. Aber in dem Begriff des Glaubens, wie ihn Johannes im Evangelium und in den Briefen gibt, tritt eine bemerkenswerte Modifikation hervor: Das intellektuelle Moment nimmt einen viel breiteren Raum ein. Es ist hier so, daß das Vertrauen aus der Erkenntnis herauswächst. Zum Glauben gehört die Bejahung des Zeugnisses, das der Vater für den Sohn ablegt durch die Werke, die er ihm gibt (Joh. 3, 24 u. 31). Es gehört dazu die Anerkennung, daß Jesus von Gott ausgegangen ist (16, 27), daß Gott ihn gesandt hat (17, 8), daß er der Christus ist (1. Joh. 5, 1). Bemerkenswert ist, daß hier in dem Petrusbekenntnis das *ἐγνώκαμεν* neben *πεπιστεύκαμεν* steht (6, 69). — Daß aber diesem Glauben eine starke Be-

ziehung auf die Sündenvergebung anhaftet, zeigt sowohl die schroffe Gegenüberstellung des Gläubigen und Ungläubigen, auf welcher letzteren der Zorn Gottes gerichtet bleibt (3, 36), als die deutliche Absicht des Verfassers, Jesum als das Lamm Gottes darzustellen, welches der Welt Sünde trägt. Auch kann vielleicht dafür auf das Gespräch Jesu mit der Samariterin hingewiesen werden (Kap. 4). Den nachhaltigsten Eindruck macht ihr, daß Jesus ihr ihre Sünden aufdeckt. Da spricht sie: Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist. Und nachher heißt es, daß die Samariter glaubten um des Weibes Rede willen, welches da zeugte: Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe (39). Daß in den johanneischen Briefen die Beziehung auf die Sündenvergebung noch viel deutlicher ist, ist bekannt. Eins aber verdient für den Glaubensbegriff im Johannesevangelium noch hervorgehoben zu werden: Hier wird schon der Glaube zu dem Tode Jesu direkt in Beziehung gesetzt (3, 14 *ὁψωθῆναι δὲ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*); auch das tritt nachher in den Briefen noch viel deutlicher hervor. Doch ist es nicht nötig, darauf in dieser Arbeit näher einzugehen.

Uns interessiert vor allen Dingen noch Paulus, dessen Gedanken über die Auffassung des Heils, über seine Vermittlung durch Jesus und seine Beziehung auf uns durch den Glauben typisch geworden sind für die evangelische Verkündigung. Es ist ja bekannt, wie die ganze Theologie Pauli beherrscht ist von dem Begriff der *δικαιοσύνη Θεοῦ* und von der Frage: wie wird der Mensch *δικαιος* vor Gott. Überflüssig wäre es, bei Paulus nachzuweisen, daß die *δικαιοσύνη* unter den Menschen allein durch Christus beschafft ist. Aber die Art, wie es geschehen ist, bedarf auch in diesem Zusammenhang einiger Beleuchtung. Paulus geht davon aus, daß niemals *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* vor Gott rechtfertigt. In der sarkischen Natur des Menschen ist es begründet, daß das Gesetz überall zu seiner Durchsetzung sich als zu schwach erweist (Röm. 8, 3 wo von *ἀδύνατον τοῦ νόμου* die Rede ist, *ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός*). Nun ist in dem Evangelium eine *δικαιοσύνη Θεοῦ* offenbart, eine Gerechtigkeit, die — was der Ausdruck auch des genaueren besagen möge — das direkte Gegenteil der pharisäischen *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* ist. Sie wird allein von Gott begründet und der Mensch ist ihr Empfänger. Er empfängt sie mittels des

Glaubens (Röm. 1, 17). Und zwar hat es damit folgende Bewandtnis. In Christo ist eine Erlösung aus der Schuldhaft vermittelt, nämlich so, daß es in seinem Tode zu einer Sühne der Sünde kam, vermöge deren Gott, den Sünder gerecht sprechend, selbst gerecht bleibt (Röm. 3, 26). Sodann beschreibt Paulus an einer Stelle, wo er die Botschaft von der Versöhnung auf einen kurz zusammenfassenden Ausdruck bringen will, diese Botschaft so, daß Gott den, der *ἀμαρτία* nicht kannte, für uns zur *ὁμαρτία* gemacht hat, damit wir in ihm *δικαιοσύνη* *θεοῦ* würden (2. Kor. 5, 21). Somit ist die Beschaffung der Gerechtigkeit nur durch Sühne hindurch möglich geworden. Andererseits hat Gott in der Herstellung dieser Gerechtigkeit die Weltversöhnung vollzogen, d. h. Gottes Absehen bei der Beschaffung der Gerechtigkeit war auf die Herstellung einer Gemeinschaft mit den Menschen gerichtet. Gott hat also in dem geschichtlichen Werk Christi eine Gemeinschaft mit ihm dargeboten, und es ist klar, daß eine solche nur im vertrauensvollen Eingehen auf sie, im Glauben, bejaht werden kann. Ferner erhellt: Wenn Gemeinschaft mit Gott für uns nur in Christo möglich ist, weil auch nur in ihm kraft seiner Sühneleistung Gerechtigkeit für uns vorhanden ist, so kann es nur darauf ankommen, daß wir die Person Christi uns im Glauben sein lassen, was sie uns sein will. Mögen wir daher auf die Gottesgemeinschaft als das letzte Ziel der geschichtlichen Heilsveranstaltung Gottes oder auf diese selbst als das Mittel zu diesem Ziel sehen, immer bleibt bestehen, daß einer Gottesordnung gegenüber, wie sie in Christo offenbar geworden ist, Unterordnung im Glauben zu entsprechen hat (Röm. 3, 10 ff. Christus ist des Gesetzes Ende, wer an den glaubt, der ist gerecht). Somit hängt der Glaube an der Person Jesu, im besonderen an den geschichtlichen Tatsachen seines Todes und seiner Auferstehung. „Ist Christus nicht von den Toten auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden“ (1. Kor. 15; Röm. 10, 9). Aber diese Tatsachen sind nicht von der Person Jesu zu lösen. Sie kommen für uns nur insofern in Betracht, als Christus durch sie für uns wird, was er sein will. So ist der Glaube Vertrauen auf die Person des Herrn in ihrem geschichtlichen und gegenwärtigen Eintreten für uns. Und insofern das Heilswerk eine Tat Gottes ist (2. Kor. 5, 9) und eine Offenbarung

seiner Liebe, so ist auch der Glaube an Christum notwendig Glaube an Gott. Und wenn denn dieser Glaube, wie ausgeführt, auf geschichtlichen Tatsachen ruht, so ist sicher, daß in ihm das intellektuelle Moment einen breiten Raum einnimmt. Vor allem aber ist unlösbar davon die Beziehung auf die Vergebung der Sünden, die als eine Rechtsprechung des Sünders vor Gott gekennzeichnet wird. Der Sünder nimmt sie um Jesu willen glaubend hin und tritt damit in die von Gott gewollte Gemeinschaft. Sie wird wie bei den Synoptikern und Johannes als Kindtschaft beschrieben (Röm. 8, 15. 16; Gal. 4, 6).

Darin treffen also alle besprochenen Formen der Verkündigung zusammen, auch der Ebräerbrief und der erste Petrusbrief wären dafür namhaft zu machen. Ferner hat sich ergeben: Heilsglaube ist vertrauensvolles Eingehen auf die in Jesu dargebotene Gottesgemeinschaft, die Jesus darbietet durch die Vergebung der Sünden, es fehlt aber auch niemals darin ein intellektuelles Moment. Schließlich ist darauf aufmerksam zu machen, daß es nur der Glaube ist, durch den man des Heiles froh und gewiß wird. Dagegen bildet keine Instanz der Jakobusbrief, wenn auch seine Behauptung: *ὁ γὰρ, οὐ ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* (2, 24) scheinbar in einem unüberwindlichen Gegensatz zu Paulus steht. Indessen muß man sich zum rechten Verständnis des Gegensatzes klar machen, daß offenbar Jakobus einen etwas anders gefärbten Glaubensbegriff hat als Paulus, sie schreiben beide unter anderen Voraussetzungen und zu anderem Zweck. Das Urteil des Jakobus, daß Glaube allein nicht rechtfertigen kann, geschieht unter der Voraussetzung, daß man meint, Glauben und Werke voneinander trennen zu können. Das geht aber nach Jakobus nicht, Glaube und Werke gehören bei ihm eng zusammen. Paulus aber hat ja gerade den Gegensatz zwischen Glauben und Werken auf den schärfsten Ausdruck gebracht, freilich in einem ganz anderen Sinn, als er Jakobus vorschwebt. Ferner schreibt Paulus zu dem Zweck, der Werkgerechtigkeit ein für allemal die Spitze abzubringen, Jakobus verfolgt das Ziel, Folgerungen, die aus einem minderwertigen Glaubensbegriff gezogen wurden, den Boden zu entziehen. So ist der Gegensatz erklärt, damit aber auch aufgehoben, und es erweist sich die Lehrweise des Jakobus als eine unter bestimmten Verhält-

nissen wertvolle Ergänzung des Paulus. An dem oben gewonnenen Resultat, daß nur der Glaube des Heiles froh macht, wird dadurch nichts geändert. Damit sind uns denn die Richtlinien für die Darstellung der christlichen Heilsgewißheit gegeben.

Als Bewußtsein um die Gotteskindschaft erhebt sich die christliche Heilsgewißheit auf dem Grunde der Buße. „Eine ledige, hungrige Seele“, wie Luther sagt, das ist die einzige Disposition, die eine Entstehung der christlichen Heilsgewißheit ermöglicht, aber diese Disposition nicht verstanden im Sinne einer Rechtsordnung, wie der Katholizismus will, sondern in psychologischem Sinn als Empfänglichkeit. Wie sollte man empfangen können, wonach man kein Verlangen trägt! Diese Disposition wollte Johannes der Täufer in den Seelen hervorrufen, wenn er die Taufe der Buße predigte zur Vergebung der Sünden. Diese Disposition wollte der Heiland wecken, wenn auch er anhub mit dem Bußruf: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, wenn er selig preist, die da geistlich arm sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit. In Paulus war, als er Damaskus erreichte, diese Disposition der Seele in vollstem Maße vorhanden. Denn er war ein Eiferer um das Gesetz, er war in der Gerechtigkeit des Gesetzes untadelig, ihn dürstete nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Vor Damaskus brach seine alte Gewißheit zusammen, sie war sicher schon vorher ins Wanken geraten, und die Verfolgung der Nazarener war der letzte Versuch, ihrer wieder habhaft zu werden. Christliche Heilsgewißheit kann nur in einer Seele entstehen, die nach Vergebung lechzt. Damit dürfte Gottschicks Behauptung, es gebe auch christliche Heilsgewißheit, die nicht in erster Linie an der Vergebung der Sünden interessiert ist, hinfällig geworden sein. Zugleich liegt darin ein Beweis, welchen Weg die Predigt von der Gnade einzuschlagen hat. Gnade kann nur gepredigt werden mit Schärfung der Gewissen, nicht etwa so, als sollte erst Buße und dann Gnade gepredigt werden, sondern gerade in der Verkündigung der Gnade muß Sündenbewußtsein geweckt werden, sonst wird die Predigt von der Gnade nicht verstanden. Gerade die *terrores conscientiae*, mit deren Abschwächung als einer berechtigten Erscheinung Gottschick rechnet, müssen wach erhalten werden.

Auf Christus schauend, sein Werk und seine Verheißungen im

Glauben bejahend, wird dann die ledige hungrige Seele gespeist mit dem Frieden der Vergebung, mit dem Frieden, der höher ist, denn alle Vernunft, und tritt ein in den Stand der Gotteskindschaft, in die Gottesgemeinschaft, jedenfalls zu allererst sich freuend der seligen Ruhe in Gott. Ein Paulus ging in die Stille, um dessen ganz inne zu werden, was ihm widerfahren war. Das unruhige Herz ist stille geworden in Gott. Daß dieses Ausruhen in Gott ein blasser Gedanke sein soll, ist unverständlich. Es kann garnicht anders sein, als daß das Innwerden der Vergebung zunächst ein Quietiv in sich schließt. Nun ist das Ende der Gewissensnot da. Die Seele ist stille zu Gott, der ihr geholfen hat. Sie denkt noch nicht an die Zukunft.

Aber freilich darf es nicht dabei bleiben. In der *fruitio Dei* und in der Kontemplation aufzugehen, war der Fehler der Mystik. Das Leben schreitet fort, das Leben stellt seine Anforderungen. Der seines Heils gewiß gewordene Christ lebt es nun als ein neues Leben und wird, weiter lebend, des neuen Standes, in dem er sich befindet, nach den mannigfachsten Beziehungen hin, inne. Er steht in einem neuen Verhältnis zu Gott. Gott ist sein Gott, er hat ihm vergeben. Mit dieser Gewißheit tritt der Christ der Welt gegenüber und allem, was in der Welt ist. Er steht auch zu ihr in einem neuen Verhältnis. Die Sünde, mit der er auf Seiten der Welt stand, hat keine Macht mehr an ihm. Sie ist getilgt. Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Selbstverständlich ist mit dem neuen Verhältnis zur Sünde auch ein neues Verhalten gesetzt. Dem auf Seiten Gottes stehenden ist es eine Lust Gottes Willen zu tun. Das ist das Motiv, das der Heilsgewißheit inne wohnt, der drastische Trieb, wie ihn Gottschief nennt. Er ist aber erst die notwendige Folge der in der Vergebung der Sünden bewußt gewordenen Gotteskindschaft. Denkt man jenen drastischen Trieb sogleich in das erste Bewußtwerden der Gewißheit hinein, so nimmt man ihr die Festigkeit, deren sie bedarf, um eben Gewißheit zu sein — der Ebräerbrieft nennt es *ὑπόστασις*. Es wird dabei der Blick viel zu schnell von dem außer uns Wirkenden wieder auf uns gerichtet, und damit ist die Unsicherheit da. Es besteht also doch, gerade um der Gewißheit willen die Unterscheidung von Glauben und Wirken in Luthers Sinn zu Recht. Luther hat durch

die so formulierte Versöhnungslehre die praktische Kraft der Heilsgewißheit nicht abgeschwächt, das tut vielmehr jeder Versuch, der an dieser Formulierung rüttelt, weil er die Gewißheit in Gefahr bringt. Die von Gottschick gezogenen Konsequenzen sind in Wahrheit nicht ein Ausbau lutherischer Gedanken, sondern haben letztlich ihren Grund in der schon abgewiesenen Zurücksetzung der Sündenvergebung d. h. in einer nicht vollen Würdigung der Sünde. Welche „Aktivität des Glaubens“ in dem lutherischen und — was dasselbe sagen will — paulinischen Glaubensbegriff liegt, das zeigt ja vor allen Dingen Paulus selbst, der nicht müde wird im Ermahnen, der selbst nachjagt der Heiligung, der den guten Kampf des Glaubens kämpft, der sich verzehrt im Dienst des Evangeliums — nicht weil er darin Gott erlebte, sondern weil er Gott erlebt hatte.

Das neue Verhältnis zu Gott und zur Welt tritt auch insbesondere in der veränderten Stellung dem Leid der Welt gegenüber in die Erscheinung. Es ist eine übliche Rede in der Welt bei einem Leid: Womit habe ich das verdient? Eine Rede, die die tief im Herzen sitzende Selbstgerechtigkeit kennzeichnet. Der seines gnädigen Gottes Gewisse weiß, daß die guten und die bösen Tage Gottes Gnadengabe sind. Seinen Kindern muß alles zum Besten dienen. Weil sie eben seine Kinder sind, kann er ihnen nicht schaden wollen. Aber festgehalten kann das Bewußtsein der Gottesliebe in der Not nur werden, wenn man ihrer von anderswoher gewiß geworden ist. Hier zeigt sich wieder, wie bedeutsam es ist, die Sündenvergebung als das Primäre in der Heilsgewißheit zu nehmen. Denn es ist eine mangelhafte Auskunft, die Gottschick, der das Erleben der Heilsgewißheit in das Überwinden der Lebenshemmungen setzt, gibt: „Die Gewißheit, einen gnädigen Gott zu haben, wird da — nämlich in der Not — so zustande kommen, daß Gottes Liebe der Seele als das in der besonderen Not Wirksame, aufgeht“. Es ist nicht abzusehen, woran die Gottesliebe der Seele in der Not aufgehen soll. In der Not liegt ja gerade ihre Anfechtung. Nur der helle Schein von Jesu Gnadensonne macht es auch hell in der Stunde des Leids. Den hellen Schein im Herzen kann Paulus schreiben: Wir haben allenthalben Trübsal, aber wir ängsten uns nicht; uns ist bange, aber wir verzagen nicht; wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen; wir werden unterdrückt, aber wir kommen

nicht um. Im hellen Sonnenschein der Gnade geht der seines Heils gewisse Christ seinen Weg, Ruhe und Friede und Freude im Herzen, und wenn Wolken ihm den Sonnenschein verdunkeln wollen, so findet er sich betend an der Vergebung um Jesu willen wieder zu recht, wie ja denn überhaupt das Gebet ein unveräußerlicher Bestandteil seines Lebens wird.

Auch in die Zukunft richtet er seinen Blick, über das Auf- und Niederwogen von Sünde und Vergebung, von Leid und Überwindung hinweg auf die Zeit, wo die Wogen sich geglättet haben, wo der Kampf ausgefochten ist. Vermag die Gewißheit hier nur kämpfend bewahrt zu werden, dessen ist sie gewiß, daß sie einst eine siegende sein wird. Der Anfang des Heils hinieden durch Jesus und mit ihm verbürgt das Ende bei ihm. Die Gottesgemeinschaft kann nicht begonnen sein, um aufzuhören, sondern um verklärt zu werden. So wird die Heilsgewißheit, in die Zukunft schauend, zur gewissen Hoffnung der seligen Vollendung, glaubend dem Wort des Herrn: Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, getrost wartend auf seine Verheißung, daß er wiederkommen wird zum Weltgericht. Freudig klingt die Heilsgewißheit in das Bekenntnis aus: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn, darum wir leben oder wir sterben, so sind wir des Herrn.

Nun freilich bedarf ein Punkt noch der Erörterung. Es hat sich ergeben, daß alle Heilsgewißheit auf Jesu Christo ruht, auf seiner Person, auf seinem Werk, insonderheit auf Tod und Auferstehung. Es war gesagt worden, daß es gilt glaubend, vertrauend darauf einzugehen, was er uns gerade durch sein Werk sein will, nämlich der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Es erhebt sich nun die Frage: wie komme ich dazu, darauf glaubend einzugehen, was wird mir Anlaß dazu? Wie können mir jene geschichtlichen Tatsachen, wie kann mir die Person Jesu so viel wert werden, daß ich sie eben als das nehme, was sie sein will: Mein Versöhner, mein Erlöser? Die Erörterung dieser Frage muß um so mehr das Interesse in Anspruch nehmen, als heutzutage bekanntlich an der Person und dem Werk des Heilandes vieles widersprochen ist.

Was oben über die Disposition der Seele zur Entstehung der Heilsgewißheit gesagt war, gibt die Bahn an, in der sich die Er-

örterung zu bewegen hat. Es handelt sich in der oben angegebenen Disposition der Seele um eine Disposition religiös-sittlicher Art. Diese Disposition soll nicht auf irgend eine beliebige Weise hergestellt werden, damit dann nachher Person und Werk Jesu den sich in der Seele geltend machenden Mangel und das Verlangen nach Erlösung stillen kann, sondern durch die in Jesu dargebotene Gnade soll das Heilsverlangen geweckt und zugleich gestillt werden. Es ist also schon bei der Herbeiführung jener Seelendisposition Person und Werk Jesu im Spiel. Nun wird man nicht leugnen können, daß man derartige religiös-sittliche Erfahrungen an Personen und Tatsachen der Vergangenheit machen kann. Das Mittel dazu ist in jedem Fall das Wort, die Kunde von jenen Personen, die Geschichte, die die Tatsachen überliefert. Bei dem Eingehen darauf kann ich der Wirkungen inne werden. Nun ist aber zwischen Jesu Person und Werk und allen anderen Personen der Geschichte nebst ihren Taten ein durchgreifender Unterschied. Sie haben gewirkt in ihrem Kreise mit der Absicht, die Gegenwart und vielleicht auch noch in etwas die Zukunft dadurch zu beeinflussen. Jesus tritt mit dem Anspruch auf, daß Gegenwart und Zukunft ihm gehören, und mit den Taten seines Lebens hat auch er selbst nicht bloß ein vorübergehendes Werk stiften wollen, nein damit wollte er eine neue Grundlage schaffen für alles Leben der Menschen mit Gott, damit wollte er selbst eine neue Lebensordnung aller Menschen, die je auf Erden leben würden, mit ihrem Gott begründen. Und dieser Anspruch klingt natürlich sofort aus aller Verkündigung über Jesus heraus. Sie wendet sich sofort an jede einzelne Person. Er hat dein Heil gewollt, er will dein Heil, darum hat er auf Erden gelebt, darum ist er gestorben, darum auferstanden. So geht die Verkündigung von Jesu bei jedem einzelnen darauf aus, diese religiös-sittlichen Erfahrungen zu erzwingen.

Nun werden gewiß viele sich diese Erfahrungen nicht so leicht abzwängen lassen, nicht bloß die, die überhaupt kein religiöses Interesse und auch keins an der Person Jesu haben, sondern auch viele von denen, die ihm nicht von vornherein ablehnend gegenüberstehen, sondern sich von ihm gern die Wahrheit zeigen ließen. Sie wollten aber gerade angesichts der heutigen Verhältnisse sicher gehen und

suchen daher nach geschichtlichen Garantien für Christus und sein Werk. Sie mögen suchen. Das Evangelium braucht die historische Kritik nicht zu scheuen. Es läßt sich heute mit den Mitteln der historischen Forschung ein beträchtlicher Kreis gut bezeugter Tatsachen des Lebens Jesu feststellen, auch hinsichtlich der Auferstehungsgeschichte kann sogar ein skeptisch veranlagter Forscher allein mit geschichtlichen Maßstäben bis zur Tatsache des leeren Grabes vordringen, wie dies z. B. Harnack tut. Es mag eine solche historische Untersuchung vielen einen guten Dienst tun, indem ihnen dadurch die Person Jesu wenigstens geschichtlich gewiß wird, so weit man von einer geschichtlichen Gewißheit reden kann. Es mag diese Gewißheit das Interesse an der Person Jesu mehrten und in ihnen die Meinung bestärken, daß sie nicht übersehen werden darf. Inwiefern kann die historische Gewißheit ein Weg zur Heilsgewißheit sein.

Aber niemals liegt auf historischem Gebiet die grundlegende Erfahrung, die das Herz ergreift, die die Seele für die Heilsgewißheit disponiert, sondern das ist eine religiös-sittliche Erfahrung, die von der religiös-sittlichen Kraft der Persönlichkeit Jesu ausgeht, eine Kraft, die auch in den sogenannten Heilstatsachen spürbar wird. Wer bliebe gleichgültig angesichts dieser Hoheit gegenüber der Sünde und dieser Liebe gegenüber den Sündern, angesichts dieser Macht und dieser Demut, dieses heiligen Zornes und dieser heiligen Sanftmut, dieser Stille des betenden Herzens und dieser Kraft des rastlosen Wirkens, dieser unbeweglichen Ruhe in Gott und dieser vollkommenen Hingabe an die Menschen?" (Dryander, Ev. Pred. S. 5). Wer bliebe gleichgültig gegen den Ernst des Gerichts, das bei dem Tode Jesu über die Sünde ergeht, und gegen das unendliche Erbarmen, das in eben diesem Tode offenbar wird? Es ist der Beweis des Geistes und der Kraft, den der Vater durch die sittlich-religiösen Wirkungen des Lebens Jesu für seinen Sohn führt, das Zeugnis des heiligen Geistes, das er für ihn ablegt, und das vernimmt, wer ihn von ganzem Herzen sucht. Dem Aufrichtigen läßt es Gott gelingen. Der lernt Ja sagen zu des Heilands Wort und Werk, wobei von nicht zu unterschätzender Bedeutung der Blick auf die Gemeinde der Gläubigen ist. Er lernt Ja sagen und in dem Ja sagen ist er seines Heiles gewiß.

Damit ist denn die Antwort gegeben auf die Frage: Wie ge-

schießt es, daß einzelnen der Heiland so viel wert wird, als er ihnen wert sein will? Es ist Glaubensgewißheit, im Glauben vollzogene Gewißheit der Gotteskindschaft, in der wir das Wesen der Heilsgewißheit sahen, und diese Glaubensgewißheit führt sich zurück auf Erfahrungsgewißheit, wobei unter Erfahrung die gegenseitige Wirkung von dem Subjekt auf das Objekt bzw. von dem Objekt auf das Subjekt verstanden wird. Und zwar sind es die Erfahrungen religiös-sittlicher Art, die allein eine absolute Gewißheit tragen, da sie im Innersten des Menschen erfahren werden, so daß alle Einwendungen gegen sie abgleiten. Es ist damit der Heilsgewißheit durchaus ihr subjektiver Charakter gewahrt, der aller Gewißheit eignet, da sie ja ein Versichertsein des Subjektes ist. Zugleich aber erhebt sie Anspruch auf objektive Gültigkeit, weil sie auf Erfahrungen zurückgeht, die das Subjekt an einem außerhalb liegenden Objekt gemacht hat, Erfahrungen, die auch anderen Subjekten zugänglich sind.

Da nun offenbar die Heilsgewißheit an bestimmte historische Tatsachen gebunden ist, so erhebt sich noch die Frage, ob denn zur Entstehung der Heilsgewißheit die Anerkennung eines bestimmten Kreises historischer Tatsachen des Lebens Jesu notwendig sei. Wenn man auf die Praxis sieht, so muß man diese Frage einfach verneinen. Es ist anzunehmen, daß auch die Vertreter der modernsten Theologie und ihre Anhänger Heilsgewißheit zu haben glauben und zwar gleichfalls eine Heilsgewißheit, die objektive Gültigkeit beansprucht, weil sie Erfahrungsgewißheit ist. Sie zu widerlegen, wird nicht möglich sein, weil ihnen die Erfahrungen subjektive Heilsgewißheit verbürgen. Wer aber den Weg beachtet hat, den die ganze vorliegende Untersuchung gegangen ist, wird nicht im Zweifel sein, daß auf unserer Seite die Antwort doch anders lautet. Wenn Heilsgewißheit nur entstehen kann auf Grund des Werkes Jesu und wenn dies Werk aufs engste zusammenhängt mit der Person Jesu und ihrem Wesen, so ist die Heilsgewißheit, wie wir sie verstehen, abhängig von der Anerkennung der Person des gottmenschlichen Sühners und der sogenannten Heilstatsachen. Das intellektuelle Moment im Glauben kann nicht fehlen, wie wir das auch in der biblisch-theologischen Erörterung gesehen haben. Freilich ist nicht die Meinung die, daß notwendig diese *fides historica* der

fides salvifica vorausgehe — in vielen Fällen mag das so sein, denn Gottes Wege sind unzählige, auf denen er ein Menschenherz sucht — sondern in, mit und unter jenen erwähnten religiös-sittlichen Erfahrungen entsteht *fides historica* zusammen mit *fides salvifica*, eins nicht ohne das andere, eins das andere tragend. Vielleicht ist es unrichtig, der bloßen geschichtlichen Überzeugung überhaupt den Namen *fides* zu geben, und der Begriff *fides* ist erst angebracht, wenn jene Tatsachen als Heilstatsachen mir gewiß geworden sind, das aber ist unmöglich ohne *fides salvifica*. Wenn nun aber die Heilsgewißheit derjenigen, die an der Person und dem Werk Jesu weitgehende Abstreichungen machen, als nicht zu Recht bestehend bezeichnet wurde, so darf dies nicht dahin mißverstanden werden, als sollte ihnen dadurch die Seligkeit abgesprochen werden. Über die Seligkeit haben wir — Gott Lob — nicht zu entscheiden, und wir haben Gott keine Vorschriften zu machen, wenn er annimmt und wenn nicht. Aber nach unseren Maßstäben fällt eine derartige Heilsgewißheit unter den Begriff des „Noch nicht“.

Damit hängt eng die Frage zusammen, welche Rolle das Wort der Schrift bei der Entstehung der Heilsgewißheit spielt. Es geht aus dem Vorhergehenden deutlich hervor, daß Person und Werk Jesu nur durch das Wort an uns herankommt. Durch Verkündigung hören wir davon, sei es Verkündigung mündlicher oder schriftlicher Art. Nun liegt in der Schrift Neuen Testaments, vorbereitet durch die Schrift Alten Testaments, eine Verkündigung vor, die uns mit dem ganzen Heilsratschluß Gottes und seiner Ausföhrung in reichster Fülle bekannt macht. Diese Verkündigung ist nicht frei von Irrtum in äußeren Dingen, von widersprechenden geschichtlichen Notizen, es ist auch das Weltbild ein anderes, das ihr zugrunde liegt, als das, welches heute vor der Naturwissenschaft wissenschaftlich haltbar ist. Das ist alles zuzugeben, aber es ist doch alles nur Beiwerk und läßt das Zentrum unberührt. Das aber ist der Heilsratschluß Gottes, wie er in Israel vorbereitet und in Jesu offenbar geworden ist. Auf dem allein ruht unsere Heilsgewißheit, aber sie kann es nur, wenn eben jene Verkündigung sich als absolute Wahrheit vergewißert. Und das ist möglich, nämlich auf dem Wege der religiös-sittlichen Erfahrungen, die man daran macht. Freilich macht man sie eben nur um der Person und der

Geschichte willen, die darin überliefert ist. Es ist auch hier der Beweis des Geistes und der Kraft, das *testimonium spiritus sancti*, mit dem Gott sein Werk krönt. Damit ist abgelehnt, daß das Wort der Schrift dem suchenden Christen sofort als eine konstante Größe vorzulegen ist, deren Autorität er sich zu beugen habe, es wäre das ein unbilliges Verlangen. Denn evangelischer Glaube ist nicht Autoritätsglaube, auf dem Wege wäre eine Gewißheit nie möglich. Vielmehr besteht die Gewißheit, daß sich das Wort der Schrift von seinem heilsgeschichtlichen Inhalt aus vergewissert. Es erweist sich dadurch als Norm für alle evangelische Verkündigung.

Es hat sich also ergeben, daß wir die oben erwähnten religiös-sittlichen Erfahrungen, die von Jesu und seinem Werk ausgehen, nur machen durch eine Verkündigung, die entweder das Wort der Schrift selber ist oder darauf sich gründet. Daher ist es begreiflich, wie alte und neue Dogmatiker, vor allen Luther selbst die Heilsgewißheit letztlich auf das Wort der Schrift gründen, um ein außerhalb des Subjektes liegendes, klares Fundament der christlichen Heilsgewißheit zu haben. Ja, Ihmels drückt sich so aus: Christliche Gewißheit ist Gewißheit um das Wort. Und er findet diese Gewißheit auf dem angegebenen Wege. Nun kann nach allem, was vorhergeht, nicht zweifelhaft sein: auch in unserer Ausführung ist die Heilsgewißheit gegründet auf ein außerhalb des Subjektes liegendes Fundament, nämlich Person und Werk Jesu. Aber es scheint mir bedenklich, die Schrift in der Weise zwischen Person und Werk Jesu und das sein Heil suchende oder seines Heils gewisse Subjekt einzuschieben, bedenklich, weil es den persönlichen Kontakt zwischen Jesus und dem Subjekt in Gefahr bringt. Gewiß, es gibt keinen Weg zu Jesus ohne durch das Wort der Schrift, aber eben Jesus macht durch das Wort der Schrift des Heils gewiß, man darf das Wort nicht personifizieren.

Damit dürfte denn als Glaubens- und Erfahrungsgewißheit das Wesen der christlichen Heilsgewißheit und ihre Begründung ausreichend beschrieben sein. Wenn in die Erörterung auch der genannte Aufsatz Gottschicks hineingezogen wurde, so geschah es aus dem Grunde, um die Bedeutung der vorliegenden Frage auch noch für die heutige Zeit ins Licht zu setzen. Die gesundene Formel

schützt die christliche Heilsgewißheit vor Verzerrung nach zwei Seiten. Als Glaubensgewißheit entzieht sie den selbstquälerischen Bestrebungen des Pietismus alter und neuer Zeit den Boden, indem sie nicht auf den Menschen, sondern auf Gott sieht. Als Erfahrungsgewißheit beugt sie dem Irrtum vor, als käme es nur darauf an, feststehende Autoritäten ohne Prüfung und damit ohne Grund zu bejahen. Dabei soll — jene erste Seite anlangend — nicht verkannt werden, daß der nüchterne Christ nicht darauf verzichten kann, seine Heilsgewißheit an seinem ganzen Lebensbestande zu prüfen. Solch Prüfstein ist die Übung des Gebetes, an dem wir des Geisteszeugnisses inne werden (Röm. 8, 16); solch Prüfstein ist der Wandel, so gewiß ja eben das neue Verhältnis zu Gott notgedrungen ein neues Verhalten Gott und der Welt gegenüber zur Folge hat. „Wenn wir sagen, wir haben Gemeinschaft mit Gott und wandeln in der Finsternis, so lügen wir“ (1. Joh. 1, 5). Aber niemals kann der Wandel der tragende Grund der Heilsgewißheit sein, denn dann kämen wir nicht aus der Ungewißheit heraus, an den Tatsachen des Lebens scheitern wir. Auch Johannes weist darauf hin, daß unser Herz nur stille wird in der Überzeugung, daß Gott größer ist als unser Herz (1. Joh. 3, 20). So erhebt sich die Heilsgewißheit immer aufs neue aus der Buße, aber Christus tröstet, wie er das erste Mal getröstet hat, immer wieder. Er allein ist der ausreichende Grund aller Heilsgewißheit:

Jesus Christus, gestern und heute, und derselbe
auch in alle Ewigkeit.

Renner.

Zur Beachtung

**werden nachstehende Bücher empfohlen, die bei der Redaktion
eingegangen sind. Eine ausführliche Besprechung kann nicht
stattfinden.**

Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion. Von Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn. Langensalza, Beyer & S. 1906. 63 S. 0,80 Mk.

Forschungen zur Geschichte Niedersachsens. 1. Heft. Henneke, Zur Gestaltung der Ordination. 58 S. 1,20 Mk. — 3. Heft. Meyer, Hannover und der Zusammenschluß der deutschen evang. Landeskirchen im 19. Jahrh. 51 S. 1,20 Mk. — Hann. u. Leipz., Hahn, 1906.

Was willst du, daß ich tun soll? Ein Geleitwort an Knaben. 30 S. 0,10 Mk. — Wohin sollen wir gehen? Ein Geleitwort an Mädchen. 30 S. 0,10 Mk. — Berlin C. 19, Billefen, 1906.

Unter dem Titel „Edart“ gibt der Zentralverein für Gründung von Volksbibliotheken ein deutsches Literaturblatt heraus, das, einerseits in weiteren Kreisen des Volkes die Freude an der Schönheit wecken, anderseits gegenüber einer einseitig ästhetischen Lebensanschauung einer harmonischen Bildung dienen will, die allen geistigen Gütern ihr Recht gibt. Insbesondere will dasselbe auch den Volksbibliothekaren in ihrer Arbeit Handreichung tun. Ein großer Stab berühmter Mitarbeiter hat sich dem Blatte zur Verfügung gestellt, darunter Professor Adolf Bartels, Viktor Blüthgen, Wilhelm Fischer (Graz), Alexander von Gleichen-Rußwurm, Dr. Hans Hoffmann, Otto von Leizner, Fritz Lienhard, Prinz Emil Schönaich-Carolath, Professor Dr. R. Seeberg, Professor Dr. Henry Thode.

„Edart“. Ein „deutsches Literaturblatt“ erscheint vom 1. Oktober 1906 an monatlich in einer Stärke von mindestens 2 Bogen Text (außer den Beilagen) zum Preise von vierteljährlich 1 Mark und kann durch alle Buchhandlungen und Postanstalten, sowie direkt von dem Zentralverein für Gründung von Volksbibliotheken, Berlin, SW. 13, Alte Jakobstraße 129 bezogen werden.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Bennewitz, Pfarrer Lic. D., **Die Sünde im alten Israel.** M. 5.—

Engelhardt, Prof. W., München, **Vorbereitung und Erfüllung.** Gottes Heilsweg im Alten Testament. M. 1.50.

Fischer, Lic., Studieninspektor in Soest, **Die christliche Religion als Religion des Dualismus.** M. 1.—

Verf. setzt sich klar auseinander mit den drei Segnern, die den Dualismus für überflüssig, unmöglich und ungeschichtlich halten und erweist dann seine anthropologisch-subjektive Notwendigkeit, seine geschichtsphilosophische Möglichkeit und seine historisch-objektive Tatsächlichkeit, um schließlich auf die Möglichkeit des Vertrauensverhältnisses zwischen Gott und Mensch und die Sicherheit der steten Heilsoberacht zu kommen.

Gennrich, Konf.-R., Lic. P., **Die Lehre von der Wiedergeburt**, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher u. religionsgeschichtlicher Beleuchtung. M. 6.—

Grümmacher, Prof. Lic. Richard H., **Modern-positive Vorträge.** M. 3.50.

Modern wollen die Vorträge insofern sein, als sie der gegenwärtigen Bildung nicht nur Beachtung schenken, sondern auch aus ihr Anregungen und Zugeständnisse zu entnehmen suchen. Nicht alles was die Neuzeit sagt, darf verworfen werden, sondern auch völlig unchristliche Bücher enthalten bisweilen früheren Auffassungen gegenüber manches Körnlein Wahrheit; so z. B. hat, wie im ersten Vortrag bemerkt wird, Nietzsche den natürlichen Menschen mit seinem rohen Egoismus viel richtiger gezeichnet als der alte Rationalismus mit den Träumereien Rousseaus, Seumes u. a. von der natürlichen Güte der Menschentöchter. Positiv sind die Vorträge, indem sie die biblischen Wahrheiten, dazu auch in der Formulierung, welche die luth. Kirche in schwerem Streit als die richtige erkannte, zum Ausdruck bringen. Als für eine größere Versammlung von Leuten, die bewußt mitten in dem gegenwärtigen Kampf zwischen gläubiger und glaubensloser Theologie stehen, fleißig, umsichtig und mühevoll gearbeitet, aber in fließender Sprache und leicht faßlicher Weise gegeben, bildet jeder Vortrag ein Musterstück für sich. Als Sammlung ist das Ganze eine meisterhafte, aus der gegenwärtigen Kampfesstellung unserer luth. Kirche aufgenommene und über die wichtigsten Positionen des jetzigen Kampfes, aber auch sicheren Sieges unseres Bekenntnisses gut orientierende Skizze.

Hardeland, Superintendent A., **Pastoraltheologie.** Gedanken und Erwägungen aus dem Amt für das Amt. M. 7.50.

Das ausgezeichnete Werk wird nicht nur von Kandidaten und jüngeren Theologen, sondern ganz gewiß auch von älteren Geistlichen und Akademikern getauft werden.

Die beiden ersten Kapitel, die die Begründung des geistlichen Amtes bieten, sind von so originaler Gedantentiefe, daß an ihnen gewiß auch die Akademiker und nicht nur die Vertreter der praktischen Theologie, sondern auch die Exegeten nicht vorbeigehen werden, ohne sie eingehender Beachtung zu würdigen.

Die folgenden Kapitel III—X sind eine umfassende, stets tief gegründete und alle einschlägigen Schriftstellen wie Zeußerungen bedeutender Männer heranziehende Darstellung der gesamten Amtstätigkeit eines Geistlichen, in die insonderheit auch die in den letzten Jahrzehnten verhandelten hierher gehörigen Fragen eine ruhige, sicher orientierende Beurteilung gefunden haben.

Daß die einzelnen Kapitel nicht ein wissenschaftliches System darstellen, sondern einfach die verschiedenen Seiten des geistlichen Amtes, wie sie sich praktisch gestaltet haben, nacheinander behandeln, dürfte dem Werke nicht als Mangel, eher von vielen als Vorzug angerechnet werden.

Hilbert, Pastor G., **Kunst und Sittlichkeit.** M. 1.—

Die vorliegende feinsinnige Schrift will der Verständigung dienen. Sie will durch tieferes Eindringen in das Wesen von Kunst und Sittlichkeit klarlegen, daß beide Erscheinungen weber einander ersetzen können, noch an sich einander zu hemmen brauchen, daß vielmehr der Künstler gerade in seinem künstlerischen den allgemein sittlichen Beruf erfüllen und daß auch der Kunstgenuß den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht werden kann. Erst nach und auf Grund dieses positiven Nachweises wird das „Unsittliche in der Kunst“ und die Stellung der Kunst im öffentlichen Leben besprochen. — Im einzelnen ist besonders wichtig der Versuch, die Stellung und Bedeutung der Kunst im Gesamtbereich des geistigen Lebens schärfer zu bestimmen, und der Nachweis, welche durchgreifende Bedeutung für die Praxis die Unterscheidung zwischen beschränkter und unbeschränkter Öffentlichkeit besitzt.

Günzinger, Privatdozent Lic. Dr. A. W., Leipzig, **Lutherstudien.** 2. Heft.

1. Abtheilung. Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther. M. 2.60.

Ihmels, Prof. D. L., Die Auferstehung Jesu Christi. 1. u. 2. Aufl.
M. —.50.

Es ist dankbar zu begrüßen, daß Prof. Ihmels in vorliegendem Büchlein all die alten und modernen Angriffe gegen die Auferstehung Jesu sachlich und gründlich untersucht, klar widerlegt und mit überzeugender Entschiedenheit die Geschichtlichkeit der leiblichen Auferstehung des Herrn nachweist, um dann die Bedeutung dieser kirchlichen Verkündigung ins rechte Licht zu stellen und den Weg anzudeuten, wie es zur rechten inneren Gewißheit um die Auferstehung kommt. Die Verbreitung dieses wertvollen Büchleins ist dringend zu empfehlen.

Kähler, Prof. D. M., Halle a. S., Dogmatische Zeitfragen. 2. gänzlich umgearbeitete Auflage. I. Bd. Zur Bibelfrage. M. 8.50, geb. M. 9.50.

Abgesehen vom Titel und der äußeren Erscheinung unterscheidet sich diese 2. Auflage der „Dogmatischen Zeitfragen“ sehr wesentlich von der 1. Auflage.

Der Inhalt der 2. Auflage des I. Bandes ist ein ganz anderer als der der ersten Auflage, er beschäftigt sich ausschließlich mit der Bibelfrage und bringt die schon länger verbrochene Geschichte der Bibel. — Band II (Methodologische und prinzip. Erörterungen) und Band III (Ausführungen über einzelne Doctinen) befinden sich in Vorbereitung. — Der jetzige Band II: Zur Verhöhnung wird von den „Dogmatischen Zeitfragen“ abgelöst und soll später apart unter separatem Titel folgen.

Kirn, Prof. D. D., Leipzig, Grundriß der Evangelischen Dogmatik. 2. durchgef. u. veränderte Auflage. M. 2.20, geb. M. 2.80.

Kluge, Dr. D., Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum. Ein religionsgeschichtlicher und biblisch-theologischer Vergleich. M. 1.60.

Knipfer, Kirchenrat J., Paul Gerhardt. Gesammelte Aufsätze. M. 1.—.

Kirchenrat J. Knipfer war der geborene Mann, dem Sängern unserer lutherischen Kirche ein geistesmächtiges Denkmal zu seinem dreihundertjährigen Geburtstag zu setzen. Er hatte die Arbeit bereits aufgenommen. Aber der Tod riß ihm die Feder aus der Hand, ehe das Werk vollendet war. So empfangen wir zunächst bloß einen in großen Zügen gehaltenen Ueberblick über die Entwicklung des evangelischen Kirchenlieds von Luther bis Gerhardt. Daran schließen sich aber die feinsten Ausführungen, die Knipfer früher in der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenz.“ veröffentlicht hat. Diese sind heute noch nicht veraltet. Namentlich nach der kirchlichen Seite, dem engen Zusammenhang zwischen Gerhardt dem Bekenner und Gerhardt dem Sänger, zeigen sie ein so tiefes Verständnis, daß ihr Wiederabdruck mit Dank zu begrüßen ist.

Die neuen evangelischen Perikopen der Eisenacher Konferenz.

Exegetisch-homiletisches Handbuch von Pastor Lic. Dr. Gottlob Mayer.
2. durchgesehene Auflage. M. 11.50, eleg. geb. M. 13.50.

Das Mayer'sche Handbuch bietet eine fast unentbehrliche praktische Einführung in den Reichtum der jetzt den deutschen Geistlichen vorliegenden Predigtabschnitte. Es ist mit musterhafter Akribie in der Auslegung und mit großem praktischen Verständnis für die Bedürfnisse der Predigt gearbeitet; kein Argument ist übersehen, aber alles beruht auf dem Verständnis des Textes belanglos ist. Die Arbeit ist gründlich und gut. Welche gründliche Vorarbeit dieses Werk für die Predigt bietet, findet man erst aus, wenn man — wie Schreiber dieses — über die betr. Perikopen predigt und sich zum Studium dieses prächtigen Hilfsmittels bezieht. Es ersetzt andere Kommentare vollständig.

Prager, Pfarrer Ludwig, Das Endziel der Völker- und Weltgeschichte auf Grund der heiligen Schrift. M. 2.—.

Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. Herausgegeben von Prof. Joh. Kunze und Prof. C. Stange. 5. Heft: Die Appellation und Protestation der evangelischen Stände auf dem Reichstage zu Speier 1529. Herausgegeben von Ob.=Konf.=R. D. Julius Ney, Speier. M. 1.80.

Hoffmann, † Pastor D. H., Die großen Taten Gottes. Festpredigten.

Mit Vorwort von Prof. D. M. Kähler, Halle a. S. Mk. 4.20, geb. Mk. 5.—

Neue Folge. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.40.

H.'s Predigtbegabung war ja in gewisser Weise einzigartig: es werden wenige gewesen sein, die ihn einmal gehört und dann nicht wieder und wieder sich zu ihm hingezogen gefühlt haben; so gewaltig und ernst, das Denken anregend und fesselnd, wie das Wollen anspornend und leitend war seine Evangeliumsverkündigung; zudem immer neu, immer eigenartig, kaum je sich wiederholend. Und diese Vorzüge traten dem Hörer und treten nun dem Leser in seinen Festpredigten sonderlich entgegen. Wie hoch führen sie hinauf auf die Höhen der großen Heilstaten Gottes und des Heilandes, in Dank und Anbetung; wie leuchten sie tief hinein in die geheimen Regungen des Menschenherzens, die solchen Gottesstaten widerstreben und entgegen schlagen! Beides kommt zur Darstellung, der Glaube der Kirche, weil der Bibel, und das unerschöpflich, im Vollgehalt des biblischen Zeugnisses, und das Glauben, das klar all den Einwänden von Kopf und Herz ins Auge sieht, aber gerade so um so mehr seines guten Rechtes innerlich gewiß wird. H. ist hier beides, Zeuge und Seelsorger, in Ueberführung, Wegweisung, Ermunterung, wiederum für beide, Gebildete und Ungebildete, Große und Kleine.

Hoffmann, † Pastor D. H., Halle a. S., Neutestamentliche Bibelfunden.

Mit Vorwort von Prof. M. Kähler. IV. Band: Die Briefe Pauli an die Galater, Ephejer, Philipper, ausgelegt in Bibelfunden.

2. Auflage. Mk. 4.20, geb. Mk. 5.—

Kaiser, Pfarrer, D. B., Die Bergpredigt des Herrn, ausgelegt in:

Predigten. III. Das Vaterunser. 2. Auflage. Mk. 1.60, eleg. geb.

Mk. 2.30.

Die vorliegenden Predigten von Kaiser sind bei glänzender Diktion schriftgemäß und leicht faßlich. Sie gehören zu den besten Leistungen auf diesem Gebiete.

(Eb.-Gemeindebl.)

Im höchsten Grade anziehende, formvollendete und erbauliche Predigten. Ausgezeichnet sind auch die Dispositionen.

(Sächf. Kirchen- u. Schulbl.)

Hubert, Pfarrer Hans, Altes und Neues. Ein Jahrgang Predigten über die alttestamentlichen (Eisenacher) Perikopen. M. 4.—, geb. M. 4.80.

Sorgfältig erklärt H. die behandelten Schrifttexte aus den Zeitverhältnissen heraus, unter denen sie niedergeschrieben sind. In die Höhe und Aufgaben der Gegenwart, in die Anschauungen des modernen Menschen, in Freud und Leid des menschlichen Daseins leuchtet er mit dem Licht seines Textes hinein. Anstöße und Schwierigkeiten, die der Text dem Denken bietet, räumt er in knappen, anregenden Sätzen aus dem Wege. Er rückt die alttestamentlichen Gedanken immer wieder in neutestamentliche Beleuchtung und bringt sie uns dadurch so viel näher. Die Sprache des Verfassers ist schlicht, aber immer edel, ohne Künstelei, durch treffende Bilder und Vergleiche anmutend, die Diktion umsichtig und klar. Die Behauptung, daß gedruckte, von dem lebendigen Wort und der Person des Redners losgelöste Predigten gepreßte Blumen seien, trifft bei Huberts Predigten nicht zu; auch gedruckt wirken sie durch die Fülle und Kraft der Gedanken lebensvoll und Leben weckend. Möchte die Sammlung die weite Verbreitung finden, die sie verdient.

Dr. Doeblin-Danzig.

Matthes, Superintendent Dr. A., Die evangelischen Lektionen nach Festsetzung der Eisenacher Konferenz in Predigten. M. 5.—, geb. M. 6.—

Auch diese Predigten zeigen die gleichen Vorzüge wie die früher von dems. Verf. erschienenen. Es sind wirkliche Predigten, also Zeugnisse von Christo. Sie zeugen von sorgfältigen Studien, von dem Eiferverleiten des Predigers in die Heilige Schrift zeugen von Gedankenreichtum und von der Gabe des Verfassers, das Wort der Schrift mannigfaltig anzuwenden. Sie legen Zeugnis ab von der Herrlichkeit des christlichen Glaubens, aber sie betonen auch nachdrucksvoll die Pflicht christlichen Wandels. Auch auf die Form seiner Predigten hat der Verfasser großen Wert gesetzt. In schöner, gewählter Sprache kommt der reiche Glaubensinhalt zum Ausdruck; an einzelnen Stellen erhebt sich die Sprache zu poetischem Schwunge. Mit großer Sorgfalt sind die Dispositionen behandelt.

Wiebers, Pastor H., Altona, Jesu Liebe zu seinen Jüngern und Feinden. Zwei Jahrgänge Passionspredigten. M. 1.20, geb. M. 1.60.

Reinhard, Lic. th. J., Grimma, Studien zur Geschichte der altprotestantischen Theologie. 1. Heft: Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700—1750. Ein Beitrag zur Geschichte der altprotestantischen Theologie und zur Vorgeschichte des Rationalismus. M. 2.40.

Seeberg, Prof. D. Reinhold, Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. I. Band. Biblisches und Kirchengeschichtliches. M. 6.50, geb. M. 7.60.

Die Vorträge sind alle aufgebaut auf gründlichen wissenschaftlichen Studien und einer vollständigen Beherrschung des Stoffes, aber auch formell so frisch, lebendig, geistvoll und wirklich allgemein verständlich geschrieben, daß ihre Lektüre eben so sehr einen Genuß als einen reichen geistigen Gewinn bedeutet. Sie sind Beiträge zur Geschichte des Urchristentums und der kirchlichen Entwicklung und gewähren zugleich einen Durchblick durch die Geschichte der Christenheit von der Zeit Jesu bis auf Papst Leo XIII.

Seeberg, Prof. D. Reinhold, Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. 4. mehrfach verbesserte Auflage. M. 3.—, geb. M. 3.80.

In durchaus allgemein verständlicher, und dennoch tiefdurchdachter und geistvoller Gedankenentwicklung zeichnet der Verfasser ein Bild der christlichen Religion, wie sie von der christlichen Seele praktisch erlebt wird. Es ist erstaunlich, eine wie große Menge von Stoff dies Bild trotz der Kürze des Buches umfaßt. Fast alle Probleme der christlichen Religionslehre sind in dem Buche soweit eingehend behandelt, daß die Meinung des Verfassers über dieselben plastisch und eindrucksvoll zum Ausdruck kommt. Der Verfasser versteht es, in virtuoser Weise schwierige Gedankenkomplexe in klare, knappe Formeln zu bringen. Trotzdem ist der Stil nirgends doktrinar oder katechismenartig; der Verfasser redet durchweg die Sprache eines begeisterten Zeugen für die Wahrheit und die Erhabenheit der christlichen Religion und seiner Rede fehlt es weder an rhetorischem noch an dichterischem Schwung.

Walter, Lic. Johs. von, Göttingen, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums. Neue Folge. Bernhard von Thiron; Vitalis von Savigny; Girald von Salles; Bemerkungen zu Norbert von Xanten und Heinrich von Lausanne. 12 Bog. M. 4.80.

Jahn, Pastor Detlev, Der Weg zur Wahrheit. Für Lehrer an niederen Schulen. ca. 40 Vogen. ca. M. 8.—.

Frey, Mag. theol. Johannes, Die Probleme der Leidensgeschichte. Studien zur Kritik der Evangelien und der evangelischen Geschichte. I. Teil. ca. M. 3.—.

Klostermann, Prof. D. M., Kiel, Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Neue Folge. 37 Bogen. M. 10.—.

Kommentar zum Neuen Testament herausgegeben von Prof. D. Th. Jahn. Bd. XIII: Die Pastoralbriefe (1. Timotheus-, Titus- und 2. Timotheusbrief) ausgelegt von Lic. G. Wohlenberg. Mit einem Anhang: Unechte Paulusbriefe. M. 6.80, in eleg. Halbfzbd. M. 8.30.

Jahn, Prof. D. Th., Erlangen, Einleitung in das Neue Testament. 3. vielfach berichtigte und vervollständigte Auflage. I. Band. M. 9.50, in eleg. Halbfzbd. M. 11.50. II. Band. M. 14.50, geb. M. 15.50.

Die Gründung von Bibliotheken jeder Art

(Volks-, Jugend-, Vereins-, Privat- und Wanderbüchereien) geschieht am besten durch Vermittlung des

Zentralvereins für Gründung ≡ von Volksbibliotheken ≡

Berlin SW. 13, Alte Jacobstr. 129.

*Schon gegen einen viermaligen Jahresbeitrag von sechs Mark liefert der Verein aus seinem Bücherverzeichnis den Mitgliedern 50 gebundene Bücher zur Unterhaltung und Belehrung nach Wahl zum **Eigentum**. Wer über größere Geldmittel verfügt, verlange kostenlos die Druckschrift »Volksbibliotheken«. Sie enthält neben einer bibliothekstechnischen Anleitung gediegene Bücher-Auswahl aller Wissensgebiete und ein Verzeichnis der »Heimatliteratur«. **Der Zentralverein übernimmt die Lieferung sämtlicher (auch antiquarischer) Bücher in haltbarem Dermatoideinband zu mäßigen Preisen.***

Im Verlage des Zentralvereins erscheint vom Oktober an die neue Monatsschrift

Eckart. Ein deutsches Literaturblatt.

===== Preis vierteljährlich 1 Mark. =====

Das Blatt will den Volksbibliothekar und jeden Bücherfreund durch gediegene literarische und bibliothekstechnische Aufsätze von Fachleuten anregen und über alle wichtigen Fragen der Volks- und Jugendlektüre orientieren. Bestellungen auf die Monatsschrift nehmen die Postanstalten, Buchhandlungen und der Zentralverein entgegen. Letzterer versendet auch
~~~~~ Probenummern. ~~~~~



Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

# Die Pastoralbriefe Pauli

übersetzt und erklärt

von

**F. W. Stellhorn,**

Prof. der Theol. an der Capital University zu Columbus.

Erster Band:

**Der erste Brief Pauli an Timotheum.**

Zweiter Band:

**Der zweite Brief an Timotheum und der  
Brief an Titum.**

**Anhang: Der Brief an Philemon.**

Jeder Band 2/40 M., geb. 3 M.

**Krenzzeitung:** Der Verfasser gibt eine einfache Auslegung, ohne sich breit mit anderen Auslegern auseinanderzusetzen; was er bietet, ruht auf einem sorgfältigen Studium. Seine Darstellung ist klar und verständlich: in der That gibt er eine „genaue, kurze und bündige Darlegung des reichen Inhaltes“ dieser apostolischen Briefe „mit ungezwungener Anwendung auf die Gegenwart“. Wir zweifeln nicht, daß das gediegene Werk Anklang finden wird; die Bibelleser, welche nicht eine Zerpflückung des Briefes wünschen, sondern nach einer einfachen und doch gründlichen Auslegung verlangen, werden in dieser Arbeit finden, was sie suchen.

**Luth. Kirchenzeitung:** Ein köstliches exegetisches Werk. Es ist eine Lust, an so sicherer Hand in die reichen Schätze des Wortes Gottes hineingeführt zu werden, wo uns rechts und links die goldnen Schätze der Wahrheit anstrahlen, daß uns das Herz lachen muß. Zuerst haben wir hier immer eine möglichst wörtliche, genaue Übersetzung des griechischen Textes ins deutsche, die durchaus selbständig ist, und darauf folgt jedesmal eine gründliche sprachliche Erklärung des betreffenden Abschnittes mit Hinweisen für die praktische Verwertung des Gedankengehaltes. Besonders rühmend ist die große Sorgfalt, mit welcher der Verfasser die Sprachfeinheiten des Urtextes wahrnimmt, und die Feinfühligkeit, mit welcher er den Gedanken des heiligen Schreibers in der Tiefe nachspürt. Das Ganze ist möglichst einfach und volkstümlich gehalten, so daß auch ein Laie großen Segen aus dem Büchlein schöpfen kann, und sonderlich ein Prediger des Wortes Gottes sollte ein solches Meisterstück lutherischer Schriftauslegung auf seinem Studiertische liegen haben.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Von Herrn Professor **D. L. Ihmels** in Leipzig erschienen:

**Die christliche Wahrheitsgewißheit,  
ihr letzter Grund und ihre Entstehung.**

Preis: M. 5.60, el. geb. M. 6.80.

**Wie werden wir der \* \* \*  
christlichen Wahrheit gewiß?**

Preis: M. —.60.

**Die Selbständigkeit der Dogmatik  
gegenüber der Religionsphilosophie.**

Preis: M. 1.—.

**Die Bedeutung des Autoritätsglaubens  
im Zusammenhang mit der andern Frage erörtert:**

**Welche Bedeutung hat die Autorität für den Glauben?**

Preis: M. 1.—.

**Theonomie und Autonomie  
im Licht der christlichen Ethik.**

Preis: M. —.60.

**Jesus Christus,  
die Wahrheit und das Leben.**

Zwei Predigten.

Preis: M. —.75.

**Wer war Jesus? — Was wollte Jesus?**

1.—3. Auflage. Preis: M. —.60.

**Die Auferstehung Jesu Christi.**

1. u. 2. Aufl. Preis: M. —.50.

## Die unveränderte Augsburgerische Konfession

---

deutsch und lateinisch nach den besten Handschriften aus dem Besitze der Unterzeichner. Kritische Ausgabe mit den wichtigsten Varianten der Handschriften und dem Textus receptus von **D. Dr. Paul Tschackert**, Prof. der Kirchengeschichte in Göttingen. 15 Bogen. Lex.=8° mit 2 Kunstbeilagen (Schriftproben aus einer deutschen und einer lateinischen Handschrift). 7 Mk.

## Die unveränderte Augsburgerische Konfession

---

deutsch und lateinisch nach den besten Handschriften aus dem Besitze der Unterzeichner. Text-Ausgabe von **D. Dr. Paul Tschackert**, Prof. der Kirchengeschichte in Göttingen. 3½ Bogen. Lex.=8°. 1 Mk.

---

**Kolde**, Prof. D. Th., Die Loci communes Philipp Melancthon's in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt in 3. Auflage von neuem herausgegeben und erläutert. Mk. 3.50.

— —, Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation. Eine kirchenhistorische Skizze mit archivalischen Beilagen. Mk. 1.50.

— —, Der Methodismus und seine Bekämpfung. Mk. —.60.

— —, Edward Irving. Ein biographischer Essay. Mk. 1.40.

— —, Über Grenzen des historischen Erkennens und der Objektivität des Geschichtsschreibers. 2. Abdruck. Mk. —.60.

— —, Luthers Selbstmord. Eine Geschichtsklüge P. Majunkes. 3. Aufl. Mk. —.60.

— —, Noch einmal Luthers Selbstmord. Erwiderung auf Majunkes neueste Schrift. Mk. —.50.

— —, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert. Kritische Betrachtungen. 2. Abdruck. Mk. 1.—.

— —, P. Denifle, seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche. 2. Auflage. Mk. 1.20.

== Im Erscheinen befindet sich: ==

**MEYERS**

Sechste, gänzlich Neubearbeitete  
und vermehrte Auflage.

148,000 Artikel.

11,000 Abbildungen.

**GROSSES KONVERSATIONS-**

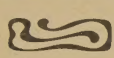
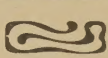
20 Halblederbände zu je 10 Mark.

Probehefte liefert jede Buchhandlung.

**LEXIKON**

Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig und Wien.

Verlag des Christl. Zeitschriften-Vereins, Berlin SW. 13.

 **Nathanael.** 

**Zeitschrift für die Arbeit der evang. Kirche an Israel.**

Unter Mitwirkung von P. **Bieling**, P. **Billerbeck** u. Lic. **de le Roi**

herausgegeben von Prof. DDr. **Herm. L. Strack**.

Jährlich 6 Hefte von zus. mindestens 14 Bogen Inhalt. — Abonnementspreis  
(auch bei direkter Zusendung) 1 M. 25 Pf.

Durch alle Buchhandlungen u. Postanstalten und auch direkt zu beziehen.

Anerkannt bedeutendstes, wissenschaftliches Organ auf dem Gebiete der  
Judenmission. Die auch für weitere Kreise bestimmte Beilage „Der Messiasbote“  
berichtet über neuere Ereignisse auf diesem Gebiete der Missionstätigkeit. Von  
vielen Behörden den Geistlichen empfohlen.

**E. F. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in München.**

**Einleitung in das Alte Testament** einschließlich  
Apoкрыphen  
und Pseudepigraphen. Mit eingehender Angabe der Literatur.  
Von Prof. DDr. **H. L. Strack**. 6., neubearbeitete Auflage. 1906.  
16 1/2 Bogen Lex.-8. geb. 4 M. 80 Pf.

Reicher Inhalt auf knappem Raume. Genaue Darstellung des gegen-  
wärtigen Standes der Erforschung des A. Test. vom wissenschaftlichen und zu-  
gleich positiven Standpunkte.

**Die Genesis** übersetzt u. ausgelegt. Von Prof. DDr. **H. L. Strack**.  
2., neubearb. Auflage. 12 Bogen. Lex.-8. 4 M. 80.

Die Neubearbeitung dieses längere Zeit im Buchhandel fehlenden Werkes  
erörtert u. a. eingehend das Verhältnis von Bibel und Naturwissenschaft, die Er-  
gebnisse der Keilschriftforschung, die Glaubwürdigkeit der Patriarchengeschichte.



A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

# Katechetische Zeitschrift

Organ für den gesamten evangelischen  
Religionsunterricht in Kirche und Schule

In Verbindung mit zahlreichen Mitarbeitern  
und unter besonderer Mitwirkung von

**Dr. Ferd. Spanuth**

Rektor in Oldesloe

**Otto Zuck**

Rektor in Agendorf (Prov. Sachsen)

herausgegeben von

**August Spanuth**

Pastor in Schulenburg (Hannover)

Neunter Jahrgang.

Jährlich 8 Hefte. Preis pro Semester Mk. 2.—.

Die früheren Jahrgänge liefern wir soweit der dazu bestimmte  
Vorrat reicht zu à M. 2.—.

**Werner, Pfarrer G., Die Konfirmationsfragen.**

Ein Leitsaden. Preis kart. 15 Pf.; bei gleichzeitigem Bezug  
von 12 Exemplaren à 12 Pf.

— —, **Geleitswort zu „Die Konfirmations-  
fragen“.** 40 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

**Hardeland, Pastor D., Leitsaden für  
den Konfirmandenunterricht.** 29. Aufl.

Kurze Sätze zur Erklärung des Kleinen Katechismus D. Martin  
Luthers mit Berücksichtigung der bekanntesten Sprüche und Lieder.

Preis: 25 Pf., in Partien von 12 Expl. à 20 Pf., 50 Expl. à 19 Pf.,  
100 Expl. à 18 Pf., 500 Expl. à 17 Pf., stärker kartoniert erhöht sich der  
Preis um 3 Pf. pro Exemplar.

**Justus Naumann in Leipzig.**

Lippert & Co. (G. Pöhl'sche Buchdr.), Raumburg a. S.







